民國叢書

第五編

·14·

哲學·宗教類

新理學　馮友蘭著

新事論　馮友蘭著

新世訓　馮友蘭著

新原人　馮友蘭著

新原道　馮友蘭著

新知言　馮友蘭著

上海書店

新理學

馮友蘭著

中華民國二十八年五月初版
中華民國三十五年十月四版

新理學一冊

大學叢書（教本）

⊕(20174·3平)

平裝 定價國幣陸元伍角
印刷地點外另加運費

著作者 馮友蘭
發行人 朱經農 上海河南中路
印刷所 商務印書館印刷廠
發行所 商務印書館 各地

（本書校對者李家超）

自序

數年來卽擬寫新理學一書，因雜事多未果。去年中日戰起，隨學校南來，居於南岳。所見勝蹟，多與哲學史有關者。懷昔賢之高風，對當世之巨變，中心感發，不能自已。又以山居，除授課外無雜事，每日皆寫數千字。積二月餘之力，遂成此書。數年積思，得有寄託，亦一快也。稿成之後，卽離南岳赴滇，到蒙自後，又加寫鬼神一章，第四章第七章亦大修改，其餘各章字句亦有修正。値戰時，深恐稿或散失，故於正式印行前，先在蒙自石印若干部，分送同好。甫印成，卽又從蒙自至昆明。到昆明後，又就蒙自石印本，加以修正，成爲此本。此書雖『不著實際』，而當前有許多實際問題，其解決與此書所論，不無關係。故雖知其中必仍有須修正之處，亦決及早印行，以期對於當前之大時代，卽有涓埃之貢獻，且以自珍其敝帚焉。金龍蓀（岳霖）湯錫予（用彤）錢賓四（穆）賀自昭（麟）鄭秉璧（昕）沈公武（有鼎）諸先生均閱原稿全部；葉公超（崇智）聞一多，朱佩弦（自清）諸先生均閱原稿第八章，有所指正，謹此致謝。民國二十七年八月序於昆明，馮友蘭。

目錄

新理學

緒論

（一）新理學與哲學

本書名爲新理學。何以名爲新理學？其理由有二點可說。

就第一點說，照我們的看法，宋明以後底道學，有理學心學二派。我們現在所講之系統，大體上是承接宋明道學中之理學一派。我們說：『大體上，』因爲在許多點，我們亦有與宋明以來底理學大不相同之處。我們說：『承接，』因爲我們是『接著』宋明以來底理學講底，而不是『照著』宋明以來底理學講底。因此我們自號我們的系統爲新理學。

就第二點說，我們以爲理學卽講理之學。普通人常說：『某某人講理或某某人不講理。』我們此所說之講理，與普通人所說之講理，雖不必有種類上底不同，而却

有深淺上底大分別。我們所說之理，究竟是什麼？現在我們不論。我們現在只說：理學卽是講我們所說之理之學。若理學卽是講我們所說之理之學，則理學可以說是最哲學底哲學。但這或非以前所謂理學之意義，所以我們自號我們的系統為新理學。

（二）哲學與科學

我們現在先要說明者，卽哲學與科學之分別。所謂科學，其意義亦很不定。有人以爲凡是依邏輯講底確切底學問，都是科學。如果所謂科學是如此底意義，則哲學亦是科學。本書所謂科學，不是取其如此底廣義。本書所謂科學或科學底，均指普通所謂自然科學。就自然科學說，哲學與科學完全是兩種底學問。

就西洋歷史說，各種科學都是從古人所謂哲學中分出來者。因此有人以爲，若現在所謂哲學者，或現在所謂哲學中之某部分，亦充分進步，則亦將成爲科學。此卽是說：哲學是未成熟底科學，或壞底科學。照這種說法，哲學與科學是一類底學問，其分別在於其是否成熟，是好是壞。若現在所謂哲學，完全成熟，則將只有科學而無哲學。若其將來永不能成熟，則適足以證明哲學是壞底科學。其中之問題是不當有者。

這種說法，我們以爲是不對底。我們承認有上所說之歷史底事實，但以爲古人所謂哲學，可以是一切學問之總名。各種科學自古人所謂哲學中分出，卽是哲學一名的外延之縮小。現在所謂哲學一名的外延，或仍可縮小，但其中有一部份可始終稱爲哲學者，是與科學有種類上底不同。

一種科學所講，只關於宇宙間一部分之事物；哲學所講，則係關於宇宙全體者。因此有人以爲哲學是諸科學之綜合。照這種說法，哲學與科學亦是一類底學問，其分別在其所講之對象是全或分。這種說法，我們亦以爲是不對底。所謂諸科學之綜合，不外將諸科學於一時所得，關於宇宙間各部分事物之結論，聚在一處，加以排比整齊，或至多加以和會。但我們對於某種學問之了解，決不能靠只看其結論。若哲學之工作，不過排比或和會諸科學之結論，則對於諸科學既已生吞活剝，其成就不過是一科學大綱。科學大綱，並不足稱爲哲學，亦不足稱爲科學。

又有一種說法，以爲哲學之工作，在於批評科學所用之方法及其所依之根本假定。一種科學有其根本假定；假定既立，此種科學，卽以之爲出發點。至於此假定之

性質若何，此種科學不問。例如幾何學假定有空間；以此爲出發點，卽進而講各種關於空間之性質。但空間本身之性質，幾何學不講。又科學很少有意地考慮其所用之方法。其所用之方法，經其有意地考慮者，多係關於實驗之程序及儀器之使用等，而非關於推理之程序。但一種科學所用方法之此方面，及其所依之根本底假定，與其所得知識之全體，有很大底關係。哲學可於此等處作批評，考慮，以決定一種科學所得之知識，有無錯誤。這種說法，固然已看出哲學與科學是有種類上底不同。但照此種說法，哲學之工作，只是批評底，而不是建設底。我們以爲這種說法，只說出哲學之一部分底工作，卽批評底工作。以批評工作爲主之哲學，亦是哲學之一部分，但照我們的看法，非其最哲學底之一部分。

（三）思與辯

照我們的看法，哲學乃自純思之觀點，對於經驗作理智底分析，總括，及解釋，而又以名言說出之者。哲學之有靠人之思與辯。

思與感相對。在西洋很早底時候，希臘哲學家已看清楚思與感之分別，在中國

哲學家中，孟子說：『心之官則思。』（孟子告子）他把心與耳目之官相對待。心能思，而耳目則不能思，耳目只能感。孟子說這段話的時候，他說及心，只注重其能思，他說及思，亦只注意於其道德底意義。照我們的看法，思是心之一重要底活動，但心不止能思，心亦能感。不過思與感之對比，就知識方面說，是極重要底。我們的知識之官能，可分爲兩種，卽能思者，與能感者。能思者是我們的理智，能感者所謂耳目之官，卽其一種。

普通說到思字，總容易聯想到所謂胡思亂想之思。我們常有幻想，或所謂晝夢，在其中我們似見有許多事物，連續出現，如在心中演電影然。普通亦以此爲思，然非此所謂思。幻想或晝夢，可名爲想，不可名爲思。思與普通所謂想像亦不同。我們於不見一方底物之時，我們可想像一方底物。但『方』則不可想像，不可感，只可思。反過來說，一方底物，只可爲我們所感，所想像，而不可爲我們所思。譬如我們見一方底物，我們說：『這是方底。』『這』是這個物，是可感底，是可想像底，但『方』則只可思，而不可感，亦不可想像。在我們普通底言語中，我們亦常說：某某事不可想像，例如我們說：

戰爭所予人之苦痛是不可想像底。這不過是說：戰爭所予人之苦痛，是我們所從未曾經驗過者；凡想像皆根據過去經驗，我們對於戰爭之苦痛，既無經驗，所以它對於我們，亦是不可想像底。但我們所從未經驗過者，並不一定是不可經驗底。而『方』則是不可經驗底。可經驗者是這箇或那箇方底物，而不是『方。』

思之活動，爲對於經驗，作理智底分析，總括，及解釋。例如我們見一方底物，我們說：『這是方底。』此一命題，可有兩種解釋。一種是普通邏輯中所說對於命題之內涵底解釋。照這一種解釋，我們說：『這是方底，』卽是說：『這』有『方』之性；或是說：『這』是依照『方』之理者。我們剛纔所說之『方』卽是指『方』之理說。關於『方』之理或其他理，我們以後詳說。現只說：我們說：『這是方底』之時我們的意思，若是說：『這』有方之性，則我們所以能得此命題者，卽因我們的思之官能，將『這』加以分析，而見其有許多性，並於其許多性中，特提出其『方』之性，於是我們乃得到『這是方底』之命題，於是我們乃能說：『這是方底。』此卽所謂作理智底分析。何以謂爲理智底分析？因爲這種分析，只於思中行之。思是理智底，所以說這

種分析，是理智底分析。

解釋。『這是方底』之命題之另一種解釋，是普通邏輯中所謂對於命題之外延底解釋，照這種解釋，我們說：『這是方底，』卽是說：『這』是屬於方底物之類中。依此解釋，則我們所以有此命題，乃我們知有一方底物之類。我們不知在實際中果有方底物若干，但我們可思一方底物之類，將所有方底物，一概包括。我們並可思及一類，其類中並沒有實際底份子。此卽邏輯中所謂零類或空類。例如我們可思及一絕對地方底物之類。但絕對地方底物，實際中是沒有底。我們並可思一類，其中底分子，實際中有否，我們並不知之。例如我們可思及『火星上底人』之類。我們並不知火星上果有人否，但我們可思及此類，如火星上有人，則此類卽將其一概包括。此卽所謂作理智底總括。何以謂爲理智底總括？因爲這種總括，亦惟於思中行之。

如此看來，我們的思，分析則細入毫芒；總括則貫通各時各地。程明道的詩：『心通天地有形外，思入風雲變態中』，可以爲我們的思詠了。因我們的思對於經驗作理智底分析及總括，我們因之對於眞際有一番理智底了解，此卽所謂作理智底解

釋。何以謂爲理智底解釋？因此解釋亦只於思中行之，而且亦只思能領會之。

上文說：哲學之存在，靠人之思與辯。辯是以名言辯論。哲學是說出或寫出之道理。此說出或寫出卽是辯，而所以得到此道理，則由於思。有人謂：哲學所講者中，有些是不可思議，不可言說者。此點我們亦承認之。例如本書第二章中所說之『眞元之氣，』卽絕對底料，卽是不可思議，不可言說者。第一章中所說之『大一，』亦是不可思議，不可言說者。但眞元之氣，大一，並不是哲學，並不是一種學問。眞元之氣只是眞元之氣，大一只是大一。主有不可思議，不可言說者，對於不可思議者，仍有思議，對於不可言說者，仍有言說。若無思議言說，則雖對於不可思議，不可言說者，有完全底了解，亦無哲學。不可思議，不可言說者，不是哲學，對於不可思議者之思議，對於不可言說者之言說，方是哲學。佛教之全部哲學，卽是對於不可思議者之思議，對於不可言說者之言說。若無此，則卽只有佛教而無佛教哲學。

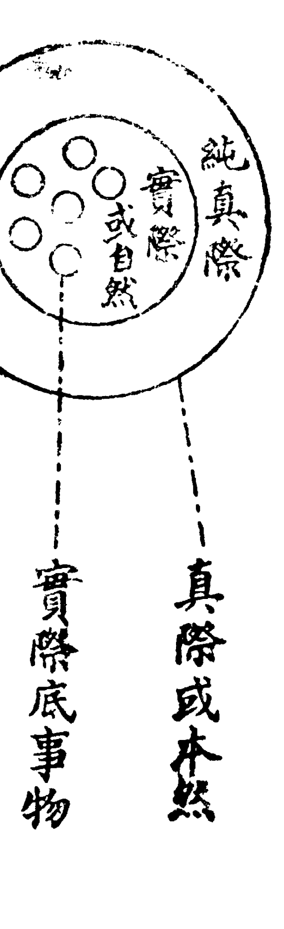
（四）最哲學底哲學

照上所說，我們可知哲學中之觀念，命題，及其推論，多是形式底，邏輯底，而不是

事實底，經驗底。此言非一時所能解釋清楚，讀者須看下文方可明白。我們現在暫先舉普通邏輯中所常舉之推論之例，以明此點。普通邏輯中常說：凡人皆有死，甲是人，甲有死。有人以爲形式底演繹底邏輯何以能知『凡人皆死？』何以能知『甲是人？』如欲知『凡人皆有死』則必須靠歸納法，如欲知『甲是人』則必須靠歷史底知識。因此可見形式底演繹底邏輯，是無用底，至少亦是無大用底。其實這種說法，完全是由於不了解形式邏輯。於此所舉推論中，形式邏輯對於凡人是否皆有死，及甲是否是人，皆無肯定。於此推論中，形式邏輯所肯定者只是：若果凡人皆有死，若果甲是人，則甲必是有死底。於此推論中，邏輯所肯定者，可以離開實際而仍是眞底。假令實際中沒有人，實際中沒有是人之甲，這箇推論，所肯定者，還是眞底。不過若使實際中沒有人時，沒有人說它而已。不僅推論如此，卽邏輯中之普通命題，亦皆不肯定其主詞之存在。不過舊邏輯中，未明白表示此點，所以易引起誤會。新邏輯中普通命題之形式與舊邏輯中不同。例如『凡人皆有死』之命題，在新邏輯中之形式爲：『對於所有底甲，如果甲是人，甲是有死底。』此對於實際中有否是人之甲，並不作肯定，但

肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。上文說：哲學中之觀念命題及其推論，多爲形式底邏輯底，而不是事實底經驗底。我們必了解上所說邏輯之特點，然後可了解此言之意義。

哲學對於眞際，只形式地有所肯定，而不事實地有所肯定。換言之，哲學只對於眞際有所肯定，而不特別對於實際有所肯定。眞際與實際不同，眞際是指凡可稱爲有者，亦可名爲本然；實際是指有事實底存在者，亦可名爲自然。眞者，言其无妄；實者，言其不虛。本然者，本來即然；自然者，自己而然。實際又與實際底事物不同。實際底事物是指有事實底存在底事事物物，例如這箇桌子，那箇椅子等。實際是指所有底有事實底存在者。有某一件有事實底存在底事物，必有實際，但有實際不必有某一件有事實底存在底事物。屬於實際中者亦屬於眞際中；但屬於眞際中者不必屬於實際中。我們可以說有實者必有眞，但有眞者不必有實；是實者必是无妄，但是眞者未必不虛。其只屬於眞際中而不屬於實際中者，即只是无妄而不是不虛者，我們說它是屬於純眞際中，或是眞純際底。如以圖表示此諸分別，其圖如下：



就此圖所示者說，則對於眞際有所肯定者，亦對於實際有所肯定。但其對於實際所肯定者，僅其『是眞際底』之方面，而不及於其『是眞際底』外之他方面。例如對於動物有所肯定者，亦對於人有所肯定。但其對於人所肯定者，只其『是動物』之方面，而不及於其『是動物』外之他方面。我們說哲學對於眞際有所肯定，而不特別對於實際有所肯定，特別二字所表示者卽此。

如有人說：哲學中有些派別或有些部分不是如此。我們仍說，雖其不是如此者亦是哲學，但其是如此者，乃哲學中之最哲學底。凡哲學中之派別或部分對於實際有所肯定者，卽近於科學。其對於實際所肯定者愈多，卽愈近於科學。科學與哲學之

根本不同在此。所以我們說，哲學與科學之不同，是種類底不同。

然因有上所述之誤解，故有以物理學講形上學者，以爲如此可得一科學底形上學。又有以心理學講知識論者，以爲如此可得一科學底知識論。其實如果需以物理學講形上學，則不如直講物理學。如果需以心理學講知識論，則不如直講心理學。此其所講，必非哲學，至少非最哲學底哲學。

（五）哲學與經驗

照以上所說，哲學可以說是不切實際，不管事實。就哲學之本身說，誠是如此，但就我們之所以得到哲學之程序說，我們仍是以事實或實際底事物爲出發點。我們是人，人的知識，都是從經驗中得來底。我們經驗中所有者，都是有事實底存在底事物，卽實際底事物。哲學始於分析，解釋經驗，換言之，卽分析解釋經驗中之實際底事物。由分析實際底事物而知實際，由知實際而知眞際。

哲學中之觀念，命題，及推論，之係形式底，邏輯底者，其本身雖係形式底，邏輯底，但我們之所以得之則靠經驗。我們之所以得之雖靠經驗，但我們既已得之之後，卽

見其並不另需經驗以爲證明。其所以如此者，因此種觀念，命題，及推論，對於實際並無所主張，無所肯定，或最少主張，最少肯定。例如三加二等於五之命題，在我們未得之之時，必靠經驗以得之。小兒不知三加二等於五，必以三箇手指與兩箇手指，排在一起數之，正是其例。但我們於既知三加二等於五之時，則見其並不另需實際底例以爲證明。其所以如此者，因此命題對於實際並無肯定。它並不肯定有三箇棹子或兩箇椅子，所以亦不需要關於此諸物之存在之證明。

爲說明此點，我們再舉普通所謂惟心論或惟物論，以與本書所講之哲學比較。普通所謂惟心論，或惟物論，以心或物爲宇宙諸事物中之最根本底，一切皆可歸納於心或物。其所謂心或物，不必卽是普通言語中所謂心或物，但與之是屬於一類者。因其如此，所以普通所謂惟心論或惟物論，對於實際，卽有所主張，有所肯定。因其如此，所以惟心論或惟物論，皆須舉經驗中許多事例以證明其所立之命題，卽其對於實際所主張，所肯定者。因實際之範圍，甚爲廣大，故無論舉若干事例，其證明皆終不能謂爲已足。對於實際有所主張，有所肯定者如此。若本書所講之哲學，卽所謂最哲

學底哲學，雖亦有所說，如說：一切事物之成，均靠理與氣，但此命題並不需許多經驗中底事例，以爲證明。對於不了解此命題者，固須舉一二經驗中底事例，以爲解釋，但旣經解釋之後，了解此命題者，卽見其不需要更多經驗中底事例以爲證明。其所以如此者，因此所舉之命題是形式底，邏輯底。了解此命題者，不待經驗中許多事例，卽見其爲實際底一切事物所不能逃。因其爲形式底，邏輯底，其中並無，或甚少，實際底內容，故對於實際，並無所主張，無所肯定，或甚少主張，甚少肯定。

（六）哲學之用處

哲學或最哲學底哲學，所有之觀念，命題，推論，多係形式底，邏輯底，其中並無，或甚少，實際底內容，故不能與科學中之命題，有同等之實用底效力。科學中之命題，我們可用之以統治自然，統治實際，而哲學中之命題，尤其所謂最哲學底哲學中之命題，則不能有此用，因其對於實際，並無主張，並無肯定，或甚少主張，甚少肯定。

哲學對於眞際，有所肯定，而不特別對於實際，有所肯定。離開實際之眞際，並非可統治者，亦非可變革者。可統治可變革者，是實際，而哲學，或最哲學底哲學，對之無

所肯定，或甚少肯定。哲學，或最哲學底哲學，對之有所肯定者，又不可統治，不可變革。所以哲學，或最哲學底哲學，就一方面說，眞正可以說是不切實際，不合實用。

就一方面說，哲學所以不切實際者，因其本不注重講實際也。其所以不合實用，因其所講之眞際，本非我們所能用也。一個方底棹子，我們可以用之，但『方』則非我們所能用。哲學對於其所講之眞際，不用之而只觀之。就其只觀而不用說，哲學可以說是無用。如其有用，亦是無用之用。

『觀』之一字，我們得之於邵康節。邵康節有觀物篇。他說：『夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也，非觀之以心，而觀之以理也。』以目觀物，卽以感官觀物，其所得爲感覺。以心觀物，卽以心思物。然實際底物，非心所能思。心所能思者，是實際底物之性，或其所依照之理。此點上文已詳。知物之理，又從理之觀點以觀物，卽所謂以理觀物。此所解釋，或非康節之本意，不過無論如何，心觀二字甚好。又有所謂靜觀者，程明道詩：『萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。』靜觀二字亦好。心觀乃就我們所以觀說；靜觀乃就我們觀之態度說。

就一方面說，以心靜觀眞際，可使我們對於眞際，有一番理智底同情底了解。對於眞際之理智底了解，可以作爲講『人道』之根據。對於眞際之同情底了解，可以作爲入『聖域』之門路。如下第五章第十章中所說，就此方面說，哲學又有大用。其詳看下第五章第十章可知。

（七）哲學之新與舊

我們既知哲學與科學完全有種類上底不同，我們卽可知哲學，或最哲學底哲學，並不以科學爲根據。哲學之出發點，乃我們日常之經驗，並非科學之理論。科學之出發點，亦是我們日常之經驗，但其對於事物之看法，完全與哲學之看法不同。

哲學或最哲學底哲學不以科學爲根據，所以亦不隨科學中理論之改變而失其存在之價值。在哲學史中，凡以科學理論爲出發點或根據之哲學，皆不久卽失其存在之價值。如亞力士多德，如海格爾，如朱熹，其哲學中所謂自然哲學之部分，現只有歷史底興趣。獨其形上學，卽其哲學中之最哲學底部分，則永久有其存在之價值。其所以如此者，蓋其形上學並不以當時之科學的理論爲根據，故亦不受科學理論

變動之影響也。

在中國哲學史中，先秦哲學，派別甚多，未可一概而論。自秦以降，漢人最富於科學底精神。所謂最富於科學底精神者，卽其所有之知識，多係對於實際之肯定。當時所流行之哲學，爲陰陽五行家。此派哲學，與其說是哲學，不如說是我們的原始底科學。其所主張，如五行之相生，相勝，以及天人交感之說，皆係對於實際之肯定。凡先秦哲學中所有之邏輯底觀念，此時人均予以事實底解釋，使之變爲科學底觀念。詳見第二章。所以漢人的哲學，至今只有歷史底興趣。

晉人則最富於哲學底精神。先秦哲學中所有之邏輯底觀念，此時人又恢復其邏輯底意義。我們常見此時歷史中說，某某善談名理。所謂名理，卽是對於實際無所肯定之理論，亦可說是『不着實際』之理論。因其『不着實際，』所以其理論亦不隨人對於實際之知識之變動而變動。因此晉人的哲學至今仍有哲學底興趣。

哲學對於實際雖無所肯定，而對於眞際則有所肯定。晉人雖有『不著實際』之傾向，而對於眞際並未作有系統底肯定。所以晉人雖善談名理，而未能有偉大底

哲學系統在中國哲學史中，對於所謂眞際或純眞際，有充分底知識者，在先秦推公孫龍，在以後推程朱。他們對於此方面之知識，不是以當時之科學底理論爲根據，亦不需用任何時代之科學底理論爲根據，所以不隨科學理論之變動而變動。

哲學，或最哲學底哲學，不隨各時代之科學的理論之變動而變動，其情形已如上述。然各種學問，其本身亦應有進步，哲學，或最哲學底哲學，其本身是否可能有日新月異底發現，如現在科學所有者？又是否可能有一種進步，使其以前哲學家的哲學，皆只有歷史底興趣，一如現代底科學與以前底科學之比？

就一方面說，這恐怕是不可能底。其理由可分兩點說。

就第一點說，科學是對於實際有所肯定者。他對於一類事物之理，卽一類事物之所以爲一類事者，必須知其內容，然後可對於此類事物有所肯定。他對於一類事物之理，並不以其爲眞際底而研究之，而係因欲對於其類事物有所肯定而研究之。哲學只對於眞際有所肯定，但肯定眞際有某理，而不必肯定其理之內容。例如樹一類之物，哲學只須說樹一類之物必有其所以爲樹者，卽必有樹之理。但講植物學者，

則必對於樹之所以爲樹者，卽樹之理之內容，加以研究，然後對於實際底樹，可以有許多肯定，可以利用之，統治之。事物之類之數量，是無盡底。一類事物之理之內容，亦是很富底。科學家向此方面研究，可以說是『仰之彌高鑽之彌堅。』他的工作可以說是：『今日格一物，明日格一物。』他不斷地『格』卽不斷地有新知識得到，所以科學可有日新月異底進步。哲學家以心觀大全（大全解釋見下）他並不要取實際之理，一一知之，更不必將一理之內容詳加研究。所以哲學不能有科學之日新月異底進步。

就第二點說，哲學中之道理由思得來。在歷史中，人之思之能力，及其運用所依之工具，如言語文字等，如已達到相當程度，則卽能建立哲學之大體輪廓，並知其中之主要道理。此後哲學家之所見，可更完備精密，但不易完全出前人之輪廓。在此點哲學又與科學不同。科學大部分是試驗底，其研究大部分靠試驗工具。因試驗工具，可以有甚多甚速底革新與進步，科學亦可有甚多甚速底革新與進步。哲學不是試驗底，其研究不靠試驗工具，而靠人之思之能力。人之思之能力是古今如一，至少亦

可說是很少有顯著底變化。思之運用所依之工具，如言語文字等，亦不能有甚多甚新底進步。數理邏輯以符號輔助文字，卽欲將思之運用所依之工具，加以改進，然其所改進者，比於科學實驗所用工具之進步，可以說是微乎其微。今人之所以能超過前人者，大部分靠今人有新工具。例如今人能飛行，古人不能飛行，此非因今人之體質在生理方面與古人有何不同，而乃因今人有飛機之工具，古人則無此工具也。哲學既只靠思思之能力，古今人無大差異，其運用所依之工具，又不能或未能有大改進，所以自古代以後，卽無全新底哲學。古代底哲學，其最哲學底部分，到現在仍是哲學，不是歷史中底哲學。

然全新底哲學雖不能有，或不易有，而較新底哲學則能有，而且事實上各時代皆有。較新底哲學所以可能有之理由，可分三點言之。

就第一點說，人之思之能力，雖古今無大異，然各時代之物質底環境，及其所有別方面之知識，則可有改變。如其有改變，則言語亦隨之改變。如現在我們所常用之言語中，有許多所謂新名詞，新文法，五十年前之人，如死而復生，聽我們現在所說之

話，讀我們現在所寫之書，當有大半不知所謂。因此往往有相同，或大致相同底道理，而各時代之哲學家，各以其時代之言語說之，卽成爲其時代之新底哲學系統。此非是將古代底言語譯成現代底言語之一種翻譯工作。此種翻譯，亦是一種工作；作此種工作者卽註疏家。但注疏家不能成爲一時代的哲學家。

哲學家是自己眞有見者；注疏家是自己無見，而專轉述別人之見者。上文說自古以來，無全新底哲學，但雖無全新底哲學，而却有全新底哲學家。例如柏拉圖以後，不能有一全新底柏拉圖哲學，但非不能有人，不籍讀柏拉圖之書，而與柏拉圖有同樣，或大體同樣，底見解。此人是一全新底哲學家，但其哲學則並非一全新底哲學。一時代的哲學家，必是將其自己所見，以當時底言語說出或寫出者。因其所見，不能完全與前人不同，所以其哲學不是全新底哲學，但其所說或所寫，是其自己所見，所以雖有與前人同者，但並非轉述前人，所以異於注疏家。

例如最初遊南岳者，將其所見，寫一遊記。此後雖再有遊者，卽難寫一全新底遊記。但雖無全新底遊記，非無全新底遊者。各時代之遊者，各以其所見寫爲遊記，其所

寫遊記，不能是全新底，但與未到南岳，僅轉述他人所記者，自有大不相同之處。此喩只是一喩，因遊人所見之南岳，其本身尙可有變動，而哲學所講之眞際，則是無變動底。總之凡對於某事物親自有所見到者，其所敍述，與道聽塗說者之敍述，自然不同。所謂『實見得者自別也。』（朱子語，見語類卷一百。）一親自見南岳者，其敍述縱與前人同，而聽之者，自覺有一種力量，爲僅轉述前人之言所不能有者。若其所用之言語，與前人不同，其所用之言語，本乎當時人之經驗，合乎當時人之趣味，則其對於當時人之力量可以說是全新底。由此之故，一時代不能有全新底哲學，而可有全新底哲學家。

就第二點說，眞際之本身，雖是不變底，但我們之知眞際，乃由分析解釋我們的經驗。古今人之環境，及其在別方面所有之知識，可有不同，則古今人之經驗，可有廣狹之不同。今人之新經驗之尙未經哲學分析解釋者，一時代之新哲學家，可分析解釋之，其結果或有對於眞際之新見。卽或無新見，而經此分析解釋，新經驗可與原有底哲學連接起來。一時代新經驗之分析解釋，亦卽可成爲一時代之新哲學。以前喩

譬之，假令南岳是不變底，但上南岳之路則可隨時增加，若由新路上南岳，則對於南岳，或可有新見。

就第三點說：人之思之能力，雖古今如一，而人對於思之能力之訓練，則可有進步。邏輯爲訓練人之思之能力之主要學問。今人對於邏輯之研究，比之古人，實大有進步。故對於思之能力之訓練，今人可謂優於古人。用訓練較精底思之能力，則古人所見不到者，今人可以見到，古人所有觀念之不清楚者，今人可使之清楚。以前喻譬之，若今人之上南岳者，其目力因特殊底訓練，可較前人爲好，則其所見或可較前人爲多。

由此之故，一時代雖不能有全新底哲學，而可有全新底哲學家，較新底哲學。一時代之哲學家之哲學，不是全新底，所以是『上繼往聖。』但其哲學是較新底，其力量是全新底，所以可『下開來學。』

以上所說，是站在哲學之內，說實際底哲學之實際底發展。若站在哲學之外，以看實際底哲學與本然底哲學之關係，及哲學中各派別與哲學之關係，則另有一套

理論，現在我們不能講。因爲那一套理論，亦是我們所講底哲學之一部分，必須對於我們所講底哲學，已有相當底了解，方可了解之。所以其詳在第七章中。

第一章　理　太極

（一）實際與眞際

每一平常人，每日皆有許多經驗，質言之，卽每日必有許多知識，作許多判斷，說許多命題。所謂每日皆有許多知識者，如我今日上午見此棹子，卽是一知識，下午又見此棹子，卽又是一知識。我今日上午說：這是棹子，卽是作一判斷，說一命題。下午又說：這是棹子，卽是又作一判斷，說一命題。此諸知識判斷，及命題，乃平常人每日所常有，常作，常說者，不過其中所涵蘊之意義如何，則平常人不追問。追問此諸意義，卽是哲學之開始。

我們說，哲學開始於追問此諸意義，而不說，哲學卽僅是追問此諸意義。若哲學僅是追問此諸意義，則哲學卽與邏輯無大差別。近來雖有一部分哲學家如此說，但我們並不如此主張。我們所以不如此主張者，因爲我們認爲，我們平日所有底知識，不是空底。所謂不是空底者，卽我們的知識，有其對象，有其所知。我們的判斷，命題，在

客觀方面均有與之相當者。如其不然，則我們的知識，卽與幻覺無別，而我們對於任何事物，皆可作任何判斷，說任何命題，如此則任何判斷，任何命題，對於任何事物，卽無是眞或是假之可言。但這是說不通底。我們的知識及由此而起之判斷，命題，皆係關於其所知者。例如我們說：『這是方底。』『這』是所知，亦卽實際底事物。『這是方底』之命題，表示我們對於『這』有知識，有判斷。如果說這個命題，說這句話之時，我們並不是隨便開玩笑，隨便作所謂戲論，如果這個命題，這句話，是有意義，是可眞可假，則這個命題，這句話，不是一句空話，是及於實際底事物者，卽係對於實際底事物有所肯定。我們日常生活中所作之命題，大都此類。

說『這是方底，』卽是說：『這』有方性，或是說：『這』是屬於方底事物之類。此點我們於上章已說。因『這是方底，』我們可思及凡有方性底物，卽凡屬於方底物之類底物。我們亦可對於凡屬於方底事物之類底物，作許多肯定，例如說：『凡方底物皆有四隅。』我們作這個判斷，說這個命題時，如果我們是思及所有，有事實底存在底，方底物，雖然我們並不知其數目果有若干，但我們是將其總括而一律思之，

如此，則這個判斷，這個命題，卽是及於實際者，卽對於實際，有所肯定。科學中之命題，大都此類。

如我們更進一步而離開一切方底物，卽屬於方底物之類之實際底物，而只思及方底物之所以爲方者，我們亦可作許多肯定。例如我們可說：『方有四隅』或『方是四隅底。』於作此判斷，說此命題時，我們可不管事實上果有實際底，方底物存在否。我們可以爲，事實上可以無實際底方底物之存在，但如其有之，則必有四隅。如此，則這個判斷，這個命題，卽不是及於實際而是及於眞際者，卽不是對於實際特別有所肯定，而是對於眞際有所肯定。哲學中之命題，大都此類。

方底物之所以爲方者卽『方』。照上所說，『方』可以是眞而不實。如果事實上無實際底方底物之存在，『方』卽不實。但如果事實上有實際底方底物之存在，則它必有四隅。實際底方底物，必依照方之所以爲方者而不能逃。於此可見『方』是眞。如果『方』是眞而不實，則『方』卽是純眞際底。

實際底事物涵蘊實際；實際涵蘊眞際。此所謂涵蘊，卽『如果——則』之關係。

有實際底事物必有實際；有實際必有眞際。但有實際不必有某一實際底事物：有眞際不必有實際。我們平常日用所有之知識，判斷，及命題，大部分皆有關於實際底事物。哲學由此開始，由知實際底事物而知實際，由知實際而知眞際。宋儒所謂『由著知微』正可說此。及知眞際，我們卽可離開實際而對於眞際作形式底肯定。所謂形式底肯定者，卽其所肯定，僅是對於眞際而不是對於實際。換言之，卽其肯定是邏輯底，而不是經驗底。如上所說：『方有四隅，』卽其例。

我們說：『有方，』卽對於眞際作一形式底肯定。『有方』並不涵蘊『有實際底方底物』，更不涵蘊『有這箇實際底方底物。』故說『有方，』並不對於實際有所肯定，卽只是對於眞際，作一形式底肯定。就我們的知識之獲得說，我們必需在經驗中見有實際底方底物，我們纔能說『有方。』但我們既說『有方』之後，我們可見卽使事實上無實際底方底物，我們仍可說：『有方。』

（二）類

上文舉『這是方底』一命題以爲例，以見哲學開始於追問此等命題所涵蘊

之意義。專就『這』說，『這』就是『這。』就對於人之知識說，『這』是一個未經分析底混沌，是一個『漆黑一團。』能思之心，將其加以分析，於是發現其有許多性。依其每一性，皆可以『這』爲主辭而作一命題，例如這是方底，這是木底，這是桌子等。

人之所以高於其他動物者，至少可以說是人之所以異於其他動物者，其一點卽在於人能對於『這』作分析而其他動物不能。一狗看見一張桌子；這桌子對於他大概只是個『這。』也固然不能說：『這是方底，』『這是木底，』『這是桌子，』等命題，他大概亦不能有此思。他可以把一張桌子弄倒弄破，但將桌子弄破，只是分割而不是分析。分割是把一物分成許多部分；分析是把一物化爲構成它之原素。

分析有二種：一種是物質底，一種是理智底。科學在實驗室中對於物之分析，如將其分析爲原子電子等，是物質底分析。哲學中所說之分析，如將『這』分析而知其有『方』性，是理智底分析。物質底分析，可於實驗室中行之；理智底分析，則只可於思中行之。物質底分析，需將所分析者實際拆開；理智底分析則不需將所分析者

實際拆開，且依其分析方法，亦不能將其所分析者實際拆開。例如我們分析『這』而知其有『方』性，但並不需將『方』性從『這』中拆開提出，亦不能將其拆開提出。依物質底分析所得之原素及觀念是科學底。依理智底分析所得之原素及觀念是哲學底。例如原子電子等是科學底原素及觀念；『方』性等是哲學底原素及觀念。

總括是與分析相對者。總括與普通所謂綜合不同。綜合是把不同底事物或觀念，合而爲一。總括是把相同底事物，卽事物之有同性者，作爲一類而觀之。綜合是一種工作，一種手續；總括是一種看法。

就我們用思之程序說，總括在分析之後。例如有一方底物，我們的思將其分析，見其有方性，再將所有有方性底物，總括思之，卽得方底物之類之觀念。我們不知，亦不能知，實際上方底物，果有多少，但我們可將其一概總括而思之。此階段之思是及於實際者。此卽我們於上文所說，由分析實際底事物而及實際。

於有類之觀念後，我們又可見，我們於思及某類，或說及某類時，並不必肯定某

類卽有實際底分子。如果我們只思及某類或說及某類，而並不肯定其中有實際底分子，則我們所思卽不是某種實際底物之類，而是某之類。例如我們如不肯定實際上果有方底物而但思及『方』類，則我們所思，卽不是實際底方底物之類，而是方之類。所謂某之類，究極言之，卽是某之理。例如方之類，究極言之，卽是方之理。關於理，我們以下詳說。現係從類之觀點討論，所以我們不稱爲某之理，而稱爲某之類。

有某理卽可有某種事物之類。我們說它可有，因爲它不必有。某理可以只有眞而無實。如其只有眞而無實，則其可有之某種事物之類，只是可有底，而不是實有底。如此則此某種事物之類，卽是一空類。上文說：『方』可以只有眞而無實；『方』可以只是純眞際底。如果『方』只有眞而無實，則方底物之類，卽僅只是一可有底類，一空類。

我們的思，在此階段，卽只對於眞際有所肯定，而不對於實際，有所肯定。我們說：有方之類，卽只對於眞際有一形式底肯定；但我們並不肯定方之類必有實際底分子；此卽不對於實際有所肯定。此階段之思，是及於眞際者，此卽我們於上文所說，由

知實際而知眞際。

每一類之實際底分子，在任何時之實際底數目，我們不能依邏輯知之。多數底類之實際底分子，在任何時之實際底數目，我們卽在事實上，亦不能知之。例如地上底草，在某一時共有若干棵，人的頭髮在某一時共有若干根，在事實上是無從知底。有些類之實際底分子，在某一時之實際底數目，在事實上是可以知底。例如地球上在某一時共有若干兵，注意軍備之人，大概皆可知之。不過這已牽入事實問題。就哲學說，我們說及類時，其類之果有實際底分子存在否，及其實際底分子，如其有之，果有多少，除一二例外外，非哲學依邏輯所能知。但諸類之比較地共別，則可依邏輯知之。共與別係荀子正名篇中所有之名詞。動物類，對於貓類或狗類，是共類；動物之名，對於貓或狗之名，是共名。貓類或狗類，對於動物類，是別類；貓或狗之名，對於動物之名是別名。貓類或狗類，果均有實際底分子否，如其有之，在某一時其實際底分子孰多，不能依邏輯知之。但動物類，共於貓類或狗類，則只須我們能了解所謂貓或狗之意義，卽可依邏輯知之。共類所有之分子，卽是其所屬之別類所有之分子。別類之實

際底分子，亦可爲共類之實際底分子。所以一共類所有之實際底分子，必不少於其所屬之別類之實際底分子；此亦可依邏輯知之。

普通多依一類之名之外延，稱共類爲高類，別類爲低類。但我們亦可依一類之名之內涵，稱共類爲低類，別類爲高類。依內涵說，貓類或狗類之有，無論在實際方面或在眞際方面，均涵蘊動物之有。但動物之有，無論在實際方面或在眞際方面，均不涵蘊貓或狗之有。有貓或狗，則必有動物，但有動物不必有貓或狗。依此觀點，我們說，貓類或狗類是高類，動物類是低類。

所謂眞際可以從類之觀點看，亦可從全之觀點看。關於全，下文詳說。今先說，若從類之觀點，以看眞際，則眞際是一大共名，其類是一大共類，亦卽是一分子最多之類。依本書所謂眞際之意義，凡可稱爲有者皆屬眞際。故其類包括一切。

有亦是一大共名，其類亦是一大共類，亦卽是一分子最多之類。有之觀念爲道家所常用。不過道家僅說及實際，其所謂有，係指一件一件底實際底事物而言，亦或指實際而言。但我們不妨用之以指一切底有。

無亦是道家所常用之觀念。不過先秦道家，如老莊，所謂無，係指其所謂道。依他們的所見，一件一件底實際底事物是有；道不是一件一件底實際底事物，所以稱爲無。其所以稱爲無，乃所以別於他們所謂有，並不是眞正底無。惟郭象所說有，並不是指一件一件底實際底事物，而是指實際，其所謂無，亦是眞正底無。郭象說：『非惟無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。是以有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。』（莊子知北遊注）由此可知，其所謂有，並非一件一件底事物之有，而是有，亦卽是實際。其所謂無，亦係眞正底無。不過郭象亦只講及實際，而未及眞際。其所謂無亦係與實際底有相對者。照我們的看法，從理之方面說，可以說是無無。眞際有有之理而無無之理。所謂無者，卽不有或非有，乃是與有相對之負觀念。正如非方乃與方相對之負觀念。就我們的知識說，負觀念因正觀念而起，但就眞際方面說，則只有與正觀念相應之理，而並無與負觀念相應之理。例如非方之觀念，乃因方之觀念而起，但眞際只有方之理，而並無非方之理。

從類之方面說，我們可以說，無之類是所有底空類之類，凡無實際底分子之類

均屬之。不過所謂無之類是一負觀念之類，猶如凡不方底物可以入於不方之類，但不方之類是一負觀念之類，並無與之相應之理。

物亦是一大共類，亦卽是一分子最多之類。荀子說：『萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者，大共名也。』（正名）墨經分名爲達類，私三種，達名卽大共名。經說所謂『有實也必待之名也。』（經說上）墨經亦以物爲大共名。物，就其字之廣義說，不僅指普通所謂東西。郭象說：『有之爲物。』老子說：『道之爲物。』易繫辭說：『乾陽物也；坤陰物也。』道及陰陽均可謂之物。我們可用以指一切底有。不過本書中於別處所謂物，皆用其字之狹義，卽專指普通所謂東西。

以上所說眞際，有，及廣義底物，均是一大共類，亦卽均是一類。我們不知宇宙間底事物，共有若干，亦不知其間之類，共有若干。但我們可知其有一大共類。我們所謂眞際，有，及廣義底物均指此類說。我們又可知此類必有實際底分子。因其如無實際底分子，卽無實際，亦卽無『我』，一切經驗，均不可能。公孫龍說：『使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指，徑謂無物非指？』（公

孫龍子指物論）照他所用底名詞，指是純眞際底理，物或物指是實際底物。若使僅有純眞際底理，則講說指之人亦無，現講說指者其誰耶？故因有講說指之人，即可知大共類必有實際底分子。

公孫龍講名實，墨經亦講名實。實即一件一件底實際底事物。名即所以謂實者。公孫龍說：『天地與其所產焉物也。物以物其所物而不過焉實也。』『夫名實謂也。』（公孫龍子名實論）例如我們說：『這是馬。』『這』即一實，『馬』即所以謂此實者。我們說『這是馬』，我們即將『這』歸入於馬類。馬是墨經所謂類名，所謂『若實也者，必以是名也。』我們說：『馬是物，』即將馬類歸入物類。物是大共類，其名即墨經所謂達名。凡實際底事物，皆可歸入此類或彼類，有此名或彼名。所以實際底事物皆是『有名』。道家以有名與無名相對。實際底事物是有名；其所說道是無名。

（三）全

上文說眞際，可從類之觀點看，亦可從全之觀點看。所謂從全之觀點看者，即我們將眞際作一整個而思之。此整個即所謂全或大全。我們將一切凡可稱爲有者，作

爲一整個而思之，則卽得西洋哲學中所謂宇宙之觀念。在中國哲學中，有時亦以天地指此觀念。如郭象說：『天地者，萬物之總名也。』（莊子逍遙游注）總名與類名不同。如上所說物類，是從類之觀點以觀萬物，『物』是其類名。此說天地或宇宙是從全之觀點以觀萬物，天地或宇宙是其總名。『萬物』亦可用以指此大全之觀念；如孟子說：『萬物皆備於我矣。』（孟子盡心）此萬物卽是說一切物。有時爲淸楚、起見，我們亦常用『天地萬物』以指此大全之觀念。惠施所謂大一，亦是指此觀念之很好底名詞。惠施說：『至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。』（莊子天下）所謂大全或宇宙，正是至大無外者。如其有外，則其外必仍有所有，而此所謂整個卽非整個，此所謂大全，卽非大全。

大一小一是兩個純粹哲學底觀念，因爲它完全是邏輯底。莊子秋水對於此點，有很好底辯論。在秋水中，河伯問：『然則吾大天地而小毫末可乎？』此天地指普通所謂天地，在普通經驗中天地爲大，毫末爲小。天地是大底；毫末是小底；這兩個命題是經驗底，是對於實際有所肯定者。但人的經驗是有限底。其中所有大小，不是絕對

底。所以在秋水中，海若答河伯此問說：『計人之所知，不若其所未知。其生之時，不若未生之時，又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域？』所以只有至大無外者，方可謂之大一；此大一惟大全或宇宙可以當之。惟至小無內者，可以謂之小一。但什麽是至小無內底，我們不能說。大一小一，皆只對於眞際有所肯定。大全或宇宙可以爲大一者，因大全或宇宙亦是邏輯底觀念，照定義它是至大無外底。若指定什麽是小一，則卽爲對於實際有所肯定。其命題是經驗底，其眞假總是可疑問底。有人說電子是最小底物。對於作此類肯定者，我們總可引海若之話問之。

如用一名以謂大全，使人見之可起一種情感者，則可用天之名。向秀說：『天者何？萬物之總名。人者何？天中之一物。』（羅含更生論引，全晉文卷一百三十一）我們亦可說天者，萬有之總名也。萬有者若將有作一大共類看，則曰有。若將有作一大全看，則其中包羅一切，名曰萬有。有天有本然自然之義。眞際是本然而有；實際是自然而有。眞際是本然；實際是自然。天兼本然自然，卽是大全，卽是宇宙。斯賓諾莎所謂上

帝，卽是我們所謂大全，但他名之曰上帝者，以上帝之名，可使人見之起一種情感也。

本書所謂天，均用此所說天之意義。

嚴格地說，大全宇宙，或大一，是不可言說底。因其既是至大無外底，若對之有所言說，則此有所言說卽似在其外。莊子說：『既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二。』（齊物論）郭象說：『夫以言言一，而一非言也則一與言爲二矣。一既一矣，言又二之。』二卽非一，故對於大一，只有無言。如有言，其言亦等於無言。

嚴格地說，大全，宇宙，或大一，亦是不可思議底。其理由與其是不可言說同。但我們於上文說將萬有作一整個而思之，則是對之有所思。蓋我們若不有如此之思，則卽不能得大全之觀念，卽不能知大全。既已用如此之思而知大全，則卽又可知大全是不可思議底。

於此我們可見邏輯底或哲學底觀念，與經驗底，或科學底觀念之不同。物理學及天文學中所謂宇宙是物質底，正如上文所說物質底天地。此宇宙之觀念，是經驗

底，科學底所以科學中所說宇宙，與哲學中所說不同。物理學及天文學中所說宇宙，可以不是『至大無外』底；而哲學中所說宇宙則必是『至大無外』底。有物理學家以爲宇宙能擴大。此所說宇宙若是哲學中所說宇宙，則此命題是不通底。若用墨經的話，我們可以說：『此言誖。』

以物爲一類而思之，與以一切物爲一整個而思之，其所思不同。蓋以物爲一類而思之，其所思只及一切物所公共有之性。而以一切物爲一整個而思之，其所思乃及一切物及其所有之一切性。此大全或大一之所以爲『至大無外』也。我們不知一切物都是什麼，又不知其共有若干，亦不知其所有之一切性都是什麼及共有若干，但我們不妨將其作一整個而思之。此所以大全大一，或宇宙，不是經驗底觀念，而只是邏輯底觀念。

我們以類爲對象而思之，或以大全之一整個爲對象而思之，我們可超乎經驗，而又不離乎經驗而對於實際有所肯定。超乎經驗，因爲所思之中，可有經驗所不及者。不離乎經驗而對於實際有所肯定，因爲對於經驗所不及者，在實際上並無所肯

定。我們只對於眞際作形式底肯定，而不對於實際，有事實底肯定。故於作此思時，一方面可以說是『智周萬物，』『範圍天地，』一方面還是『不離宇中。』

我們於上文說，我們因分析實際底事物而知實際，因知實際而知眞際。我們的知愈進，我們卽愈能超經驗。我們於上文說『這』對於狗只是『這；』而人則因分析『這』而知『這』是什麼，能知『這』是什麼，卽已超乎『這。』

我們又知類，我們知凡屬一類之事物，皆有其『有以同，』如墨經所說者。我們如從經驗知一類中之許多『這』是如此如此，卽可知其類中之別底『這，』雖爲我們經驗所不及者，亦是這般這般。我們如從經驗知一『這』有某類事物所同有之某性，則某類事物所同有之別底性，此『這』亦有，雖我們或並未注意及之。我們說：『這是棹子，』卽是知『這』屬於棹子之類中，我們雖未深考『這』所有之性，但可知凡棹子所有之性，此『這』亦必有之。

科學卽利用此等知識以統治自然，利用自然。培根說：上帝說宇宙間事物，人若能叫出它的名字，卽可使用之。能叫出它的名字者，卽知其屬於何類也。知其屬於何

類，卽可用人已有對於此類之知識，以統治之，利用之。

若人之知，更由知實際而知眞際，則其超經驗之程度更大。詳在第十章中。

（四）理

上文已說到方之理。所謂方之理，卽方之所以爲方者，亦卽一切方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以爲方者，必皆依照方之所以爲方者。此方之所以爲方，爲凡方底物所皆依照而因以成其爲方者，卽方之理。凡方底物依照方之理而爲方，其所依照於方之理者卽其性。凡依照某所以然之理而成爲某種物之某，卽實現某理，卽有某性。理之實現於物者爲性。關於性，第四章中另有詳說。若僅有方之理而無實現之之實際底物，則方之理卽只有眞而無實。『方』卽是純眞際底。方底物之類，卽僅是一可有之類，一空類。

就我們得到知識之程序說，我們已知屬於每一類之事物皆有同性，例如屬於方底物之類之物皆有方性。每類物所同有之性，我們可將其離開此類之實際底物而單獨思之。在中國哲學史中，公孫龍最先注意此點。公孫龍所主張之『離堅白』

卽將堅或白離開堅白石而單獨思之也。此單獨爲思之對象之堅或白卽堅或白之所以爲堅或白者，卽堅底物或白底物之所以然之理也。離堅白石之堅或白，公孫龍名之曰指，指之爲純眞際底，公孫龍名之曰藏。指之實現於實際底物者，公孫龍名之曰與物之指或物指。

有人以爲，所謂方者，不過人用歸納法，自其所見之許多方底物中，所抽象而得之概念，在客觀方面並無與之相當者。眞際卽是實際；實際之外，別無眞際。

對於此主張，我們說我們對於此所謂理之知識，可以名曰概念。自知識之得到方面說，我們對於方底物，必須有若干知識，然後可得方之概念。但旣得方之概念之後，則見方，卽所謂方之理，亦卽方之所以爲方者，並不只是一概念。此如我們初學算學時，先數三個棹子，三個椅子，然後可以知『三』。『三』三個棹子，三個椅子等，是『三』之實際底例，卽實際底三。實際底三是可感底，但『三』則不可感而只可思。我們自經驗底實際底三中得三之概念。旣得三之概念，知三之所以爲三者之後，卽見三有自而可爲三者，『三』不只是一概念。『三』是一客觀底有。實際底三，必依照三之所

以爲三者，然後可成爲三。故有實際底三，必有三之所以爲三者，但有三之所以爲三者，不必卽有實際底三。三如此，其他數目，亦係如此。因其均係客觀底，所以數學中有一定底原則公式，不能隨人意爲改動。如數目僅爲人之概念，則數學可隨人意編排，而大家所公認之數學，卽爲不可能。

如問：我們的思，何以能知『三』或『方？』此正如問：我們的眼，何以能見紅色？此二問題，同一不可解答。我們固可就生理學方面，將我們的眼之結構作一研究，以爲如此結構，遇某種刺激，我們卽有紅色之感覺。但此不過說明我們有紅色感覺時所需要之條件，及其所經過之程序。但在此條件之下，經此程序之後，我們何以有紅色之感覺，仍未說明。於有紅色之感覺之時我們不但有此感覺，而並且知所感覺者是紅色；知所感覺者是紅色，則卽可作『這是紅色』之判斷，說『這是紅色』之命題。我們若將『這是紅色』之判斷，『這是紅色』之命題，加以分析，我們卽見，我們於作此判斷，說此命題時，我們已有紅色之概念。我們若再將此概念，加以分析，我們卽見我們所有紅色之概念，實是我們所有對於紅色之概念。有紅色之所以爲紅色

者，我們對之之知識，卽所謂紅色之概念，所以紅色之概念，實是對於紅色之概念。此紅之所以爲紅者，並不在我們心中，我們心中所有者，不過對此之知識，卽所謂對於紅色之概念。紅之所以爲紅者，雖亦爲紅底物所依照，但不卽在紅底物中，亦不卽是紅底物。因爲假使實際上無紅底物，還可有紅之所以爲紅者。此紅之所以爲紅者卽是紅之理，我們對之之知識，卽是我們所有對於紅色之概念。若問：我們何以能有此知識？若此問是問：什麼是此知識所需要之條件，及其所經之程序？則生理學或心理學可以答覆此問題。若此問題是問：在此條件之下，經此程序之後，我們何以能有此知識？此問題，與問我們何以能有紅色之感覺，同是不可答底。我們只可說：我們有能感之官能，對於實際底物，能有感覺。我們有能思之官能，對於眞際中之理，能有概念。

我們的主張，可以說是一種純客觀論。照常識的看法，一件一件底實際底事物是客觀底，但言語中之普通名詞如人，馬等，形容詞，如紅底，方底等，所代表者，均不是客觀底，或不能離開一件一件底實際底事物而獨有。純主觀論以爲卽一件一件底實際底事物亦是主觀底，或可歸於主觀底。但這種說法是說不通底。因爲照它的邏

輯推下去，一個人只能知道他自己於一時間所有之感覺，一切言語歷史均不可能。在常識與純主觀論中間，還有或可有種種不同底派別在常識與我們的純客觀論中間，亦有或可有，種種不同底派別。但這些均不在我們討論之列。我們只說：我們的主張，是純客觀論。中國的舊日底理學，亦是純客觀論。中國人的精神，爲舊日理學所陶養者，亦是純客觀論底。此點於第四章以下有詳細底說明。

一種，卽一類，物，有一種物之理。一種事有一種事之理，一種關係有一種關係之理。此所謂物是狹義底，如宋明人語錄中所說事事物物或事物之物。本書所謂物，除本章第二節第三節外，均是就狹義底物說。如棹子是一物，棹子動是一事。就事說，每種事，亦皆有其所以爲此種事者；此卽其理，爲其類之事，所必依照者。依照某理之事，卽其理之實際底例，亦卽其事之類之實際底份子也。例如動之一種事，必有其所以爲動者，此卽動之所以然之理，爲一切動之事所必依照者。依照動之理之實際底動之事，卽動之理之實際底例，亦卽動之事之類之實際底分子也。物與物之間，事與事之間，有互相交涉之關係。就關係說，每種關係，亦必有其所以爲此種關係者。例如此

物在彼物之上，在上乃一種關係。在上之關係，必有其所以爲在上者，其所以爲在上，卽在上之所以然之理也。一實際底在上之關係，例如此硯在此桌子之上，卽係依照在上之理而爲其實際底例，爲實際底在上之關係之類中之實際底分子。又如此事爲彼事之因，彼事爲此事之果，因果乃一種關係。因果之關係，必有其所以爲因果者。此所以爲因果者，卽因果之所以然之理也。

理，宋儒亦稱爲天理。我們亦可稱理爲天理。我們於上文說，天兼本然自然二義。理是本然而有，本來已有；故是本然；故可稱爲天理。

（五）形上形下

易繫辭說：『形而上者謂之道；形而下者謂之器。』易繫辭，所謂形而上與形而下之意義原來若何，我們現不討論。我們現只說本書所謂形上形下之意義。此意義大體是取自程朱者。

我們所謂形上形下，相當於西洋哲學中所謂抽象具體。上文所說之理是形而上者，是抽象底；實際底例是形而下者，是具體底。抽象者是思之對象；具體者是感

之對象。例如『方』是思之對象，是抽象底；這個方底棹子是感之對象，是具體底。不過抽象者雖是思之對象，而思之對象不一定是抽象者。例如上所說之類及全，雖非抽象底，而亦是思之對象。具體者是感之對象，不過此所謂感不只限於耳目之官之感，例如某人之心或精神，雖不爲其本人或他人之耳目之官之對象，而亦是具體底。

有一點我們須注意者，卽西洋哲學中英文所謂『買特非昔可』之部分，現在我們亦稱爲形上學。因此凡可稱爲『買特非昔可』底者，亦有人稱爲形上底。但此形上底，非我們所謂形上底。可稱爲『買特非昔可』底者，應該稱爲形上學底；不應該稱爲形上底。照我們所謂形而上者之意義，有些可稱爲形上學底者，並不是形上底。例如唯心論者所說宇宙底心，或宇宙底精神，雖是形上學底，而是形下底，並不是形上底。照我們的系統，我們說它是形下底，但這不是說他價值低。我們此所說形上形下之分，純是邏輯底，並不是價值底。形而下者，如其是有價值底，其價值並不因其是形而下而低。如宗教中所說上帝能創造作爲。此上帝，如其有之，亦是形下底。

就我們之知識言，我們之知形而上者，必始於知形而下者。我們的知識，始於感

覺感覺之對象，事事物物，皆是形而下者。我們對於感覺之對象，事事物物加以理智底分析，因而知形而上者。對於事物之分析，可以說是『格物。』因對於事物之分析，而知形上，可以說是『致知。』

就眞際之本然言，形而上者之有，不待形而下者，惟形而上者之實現，則有待於形而下者。例如『圓，』圓之所以爲圓者，或圓之所以然之理，之有，不待於形而下者，而其實現，卽在實際上有一事實底圓，則必待於形而下者，如一粉筆畫底圓，必待粉筆所畫之線。

實際底事物，中國哲學中名之謂器。朱子說：『形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。』（語類卷九十五）在中國哲學中，相當於形上形下之分，又有未發與已發，微與顯，體與用之分別。就眞際之本然說，有理始可有性，有性始可有實際底事物。如必有圓之理，始可有圓之性，可有圓之性，始可有圓底物，所以圓之理是體，實現圓之理之實際底圓底物是用。理，就其本身說，眞而不實，故爲微，爲未發。實際底事物是實現理者，故爲顯，爲已發。某理卽是某種事物之所以爲某種事物者，

某種事物卽是所以實現某理者。由此觀點以說理與事物之關係，卽程朱所謂『體用一源，顯微無間。』

上文說，照常識的看法，一件一件底實際底事物，是客觀底，但言語中之普通名詞，如人，馬等，形容詞，如紅底，方底等，所代表者，均不是客觀底，或不能離開一件一件底實際底事物而獨有。我們的純客觀論則主張不獨一件一件底實際底事物是客觀底，卽言語中之普通名詞或形容詞所代表者，亦是客觀底，可離一件一件底實際底事物而獨有。不過此所謂有，只是就眞際說，不是就實際說。我們說『人』『馬』『方』『紅』等可離開實際底一個人，一個馬，一個方底物，一個紅底物而有。此有並不是實際底。舉『方』以爲例。普通人多以想像具體底方者，想像抽象底方，其實抽象底方，是不能爲我們所想像底。照普通人之錯誤底想像，似於許多方底物之外，另有一方底物。此方底物與別底方底物之區別，只在其是完全地方，此似乎是完全地方底物，與別底方底物可並排在一處，如一畫家可將其所臨寫之眞本，與其許多摹本並排在一處。如用此看法，則不獨是體用兩撅，顯微有間，而且我們所主張『方』

可離開方底物而獨有之說，直是不通，直是誖。普通以此說爲不通者，大多係用此種看法看。其實這種看法是完全錯誤底。

我們於上文已說：『方』是思之對象，不是可以想像底。朱子說：『無極而太極，不是說有個物事光輝輝地在那裏。』（語類九十四）我們所謂『方』，亦不是『一個物事光輝輝地在那裏。』所謂方者，只是方底物之所以爲方者，方底物之所以然之理。此理不是我們所能隨便改動，因此可見其不是主觀底，然亦不卽是實際底方底物。我們卽實際底方底物而見其所以爲方者，其所以爲方者卽方之理。此理不是主觀底，而亦不卽是實際底方底物。所以我們說他是眞際底。他不卽是實際底方底物，但實際底方底物必須依照它纔可成爲實際底方底物。它不能爲我們所想像，亦不能與實際底方底物在一處。它若能爲我們所想像，能與實際底方底物在一處，它亦成爲一個實際底方底物，而不僅只是方之所以爲方者，不僅只是方之理。

若知上所說錯誤底看法之爲錯誤，則所謂一與多之問題，不難解決。『圓』是一，許多圓底物是多。『圓』之一何以能在許多圓底物之多？中國的哲學家多借用

佛學中『月印萬川』之說，以爲比喻。一月可印於萬川，而並不害月之爲一。然此不過是一比喻比喻並不能替代解釋。正當底解釋是如上所說。蓋一與多之問題之所以起，亦由於誤以想像形下底圓者，想像形上底圓。但形上底圓，卽『圓』不過是圓之所以爲圓圓之所以然之理，凡具體底物，合乎此理者，或有合乎此理者，卽成爲實際底圓。知此則可見圓之理之一，並不妨依照之者之多。

明清以來反對理學者，皆係爲上述之錯誤底看法所誤。李恕谷說：理學家以爲『理在事上』，而其自已則以爲理『卽在事中』。若所謂在是存在之義，則理是無所在底。理既不能『在』事上，亦不能『在』事中。理對於實際底事，不能有『在上』『在中』等關係。眞際中有『在上』之理，但『在上』之理並不在上，有『在中』之理，但『在中』之理並不在中。所以理不能在事『上』亦不能在事『中』。此等誤解，皆由於以理爲一『物事，光輝輝地在那裏。』戴東原以爲宋儒說理，『視之如有物焉』，以理爲『如有物焉』，正是以理爲『一物事光輝輝地在那裏，』正是用上所說之錯誤底看法看理。

然宋儒對於理之爲非實際底亦有看不淸楚，或說不淸楚者。例如宋儒常說『理之在物者爲性。』『心具衆理而應萬事。』此等話是可解釋爲以理爲『如有物焉。』此錯誤有時卽朱子亦不能免。若不能免此錯誤，則講理自有種種不通之處。後來反朱子者對於朱子之攻擊，有些是攻擊者之錯誤，有些是朱子自己未看淸或未說淸所致。

（六）太極

朱子以爲理是實際底事物之所以然之故，及其當然之則，我們所說理亦是如此。方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物之是否完全地方，視其是否完全依照方之理。由此義說，方之理卽是一切方底物之標準，卽是其當然之則。詩說：『天生蒸民，有物有則。』宋儒多引用此語。程伊川說：『有物必有則；一物須有一理。』一類物之理，亦卽一類物之則。我們常說：某方底物比某方底物更方或不如其方，皆依此標準說。若無此標準，則一切批評，皆不可能。凡不承認有理者，對於此點，均未注意。

所謂極有兩義，一是標準之義，如洪範所謂『惟皇作極』及從前廟堂頌聖，所謂『建中立極』，皆用極之標準之義。一是極限之義。郭象說：『物各有性，性各有極。』（莊子逍遙遊註）此極是極限之義。每理對於依照之之事物，無論就極之任何一義說，皆是其極。方之理是方底物之標準，亦是其極限。方底物，必須至此標準，始是完全地方。但若至此標準，亦即至方之極限，所謂方之無可再方，即就此極限說也。

所有之理之全體，我們亦可以之爲一全而思之。此全即是太極。所有衆理之全，即是所有衆極之全，總括衆極，故曰太極。朱子說：『事事物物皆有個極，是道理極致。總天地萬物之理，便是太極。』（語錄九十四）

太極之名，先見於易繫辭。易繫辭說『易有太極』。後周濂溪太極圖中亦說『無極而太極』。易繫辭中『易有太極』一段，及周濂溪之太極圖，爲後來中國哲學中宇宙論之綱領。但易繫辭及周濂溪所謂太極，與朱子及本書所謂太極，並不相同。此點第二章中另有詳論。

所有底理，如其有之，俱是本來即有，而且本來是如此底。實際中有依照某理之

事物之存在否，對於某理本身之有，並無關係。程子說：『百理俱在平鋪放著，幾時道堯盡君道，添得些君道多；舜盡子道，添得些子道多？元來依舊。』（遺書中二先生語）百理不可說平鋪放著，但可作爲一種譬喻說。實際上有依照某理之實際底事物；某理不因之而始有；無依照某理之實際底事物，某理不因之而卽無。實際上依照某理之實際底事物多，某理不因之而增；依照某理之實際底事物少，某理不因之而減。程子說：『這上頭怎生說得存亡加減，是佗元無欠缺，百理具備。』（遺書中二先生語）一切底理，本來卽有，本來如此，因某種實際底事物之有，我們可知某理之有，但某種實際底事物之無，我們不能因此卽說某理之無。反過來說，如無某理，我們可斷定必無某種實際底事物，但有某理，我們不能斷定卽有某種實際底事物。無某理卽不能有某種實際底事物；此可以說是理之尊嚴。有某理不必卽有某種實際底事物，此可以說是理之無能。程朱說：理是无妄，理是主宰，是就理之眞及其尊嚴說；朱子說，理是虛，（語類卷七十四）是就理之不實，理之無能說。

太極卽是衆理之全，所以其中是萬理具備。從萬理具備之觀點以觀太極，則太

極是『冲漠無朕；萬象森然。』『冲漠無朕，』以言其非實際底；『萬象森然，』以言其萬理具備。萬理不生不滅，不增不減，亦可用佛家所說眞如名之。眞者一切衆理，皆是眞有，並不虛妄；如者，一切衆理，各如其性。不過此眞如中萬理具備，並不是空。朱子以此區別儒釋。朱子說：『太極是陰陽五行之理皆有，不是空底物事。若是空時，如釋氏說性相似。』（語類卷九十四）又說：『天命之謂性；此句謂空無一法耶？謂萬理畢具耶？若空，則浮屠勝，果實，則儒者勝。』（文集卷三十一）

（七）『物物有一太極』

朱子又說：『太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則冲穆無朕，而陰陽五行之理已悉具於其中矣。』（太極圖說註）照朱子所說，太極中萬理具備，此亦是我們所主張者。朱子又以爲太極無所不在，『人人有一太極；物物有一太極。』（語類卷九十四）此說是否可以成立，我們可以討論。

道家中，如郭象，主張實際中每件事物，皆與整個底宇宙有關係。郭象說：『人之

生也，形雖七尺，而五常必具。故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由而生；一理不至，則天年無緣得終。』（莊子大宗師注）照此所說，一件事物，與宇宙間其他事物，俱有關係，而且有所謂內在底關係。佛家之華嚴宗講所謂因陀羅網境界。照其所說，每一事物，皆是眞心全體所現。眞心包羅一切事物，故每一事物，亦包羅一切事物。其所包羅之一切事物中之每一事物，又復包羅一切事物；其所包羅之一切事物中之每一事物所包羅之一切事物中之每一事物，又復包羅一切事物。所謂『一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。』（法藏金師子論）

郭象所說，乃係對於事實之肯定，其是否是眞，非哲學所能證明，至少非邏輯所能證明。若說一實際底事物，對於實際中所有其他事物均有關係，其關係若是所謂外在底關係，則此可爲邏輯所證明。因爲所爲外在底關係，非常廣泛。例如這張棹子離美國一萬里遠，此棹子卽與美國有外在底關係。但若就內在底關係說，則非此棹子之本身受到美國的什麽影響，不能說他與美國有關係。所以若說一件事物與宇

宙間其他事物均有內在底關係，是對於事實，有很大底肯定，不是容易主張者。

華嚴宗之說，從其唯心論出發。我們於此，可以不論。朱子『人人有一太極，物物有一太極』之說，頗似受此說之影響。朱子『人人有一太極，物物有一太極』之說，若推至其邏輯底結論，則每一事物，皆有衆理之全。朱子於此，未有十分明白底說明，但朱子至少以爲每人皆有衆理之全。因每人皆有衆理之全，所以人之心『具衆理而應萬事。』（孟子盡心章註）朱子不以爲每一實際底事物與宇宙中其他事物，均有關係，亦不以爲每一實際底事物，皆反映一切實際底事物，但以爲一實際底事物中，有衆理之全。此似對於實際所肯定者已較少，但所謂『有』者，係何意義，『人人有一太極，物物有一太極』如何『有』法，乃一可討論之問題。

說事物『具』『有』理或太極，『具』『有』等字，最易引起誤會，以爲理或太極，『如一物焉』，可以在於事物之中，或在其上。照我們的說法，一類事物，皆依照一理。事物對於理，可依照之，而不能有之。理對於事物，可規定之而不能在之。用如此看法，我們只能說，一某事物依照某理，而不能說一事物依照一切理。用如此看法，則

所謂『人人有一太極，物物有一太極』者，是一種神祕主義底說法，我們現在不能持之。

某類之理，涵蘊其共類之理，一某事物於依照其類之理時，并其類之共類之理亦依照之。例如貓類之理涵蘊動物類之理，依照貓之理而成爲貓之物，亦必依照動物之理而成爲動物。照此方面說，一事物於依照一理時，亦可依照衆理，並且亦必需依照衆理。其所依照之衆理，且可以是很衆。我們說依照貓之理而成爲貓之物，亦必依照動物之理而成爲動物，此是一簡單底說法。貓與動物之間，尚有許多小共類，例如脊椎動物，哺乳動物等，其理，貓均須依照之。動物又不過是物之一別類，自動物至物，又有許多小共類，其理，貓亦均須依照之。由此推之，貓所依照之理，已是很衆。但其所依照之理，無論如何衆，究竟與一切理相差尚遠。依照衆理與依照一切理不同。事實上沒有只純依照一理之實際底事物，若一事物只純依照一理，則只能是一禿頭底，空洞底『物』，但禿頭底，空洞底『物』，事實上是沒有底。事實上所有者是什麽物，不是只『物』。但依照一切理之事物，事實上亦是沒有底。不但事實上沒有，而且

邏輯上亦不可能，因爲有些理，不能同時爲一物所依照。例如方與圓，一物不能同時依照方之理，又依照圓之理。

照以上所說，一切事物，所依照之理，皆是很衆底；我們可以說一切事物皆依照衆理，但不能說一切事物皆依照一切理。照我們的看法，沒有事物能依照一切理，亦沒有事物只依照一理。

（八）『理一分殊』

宋儒又有『理一分殊』之說，朱子亦持之。但朱子於說『理一分殊』時，其所謂理，與其在別處專講理時所說之理，已不相同。朱子論張橫渠西銘云『西銘之作，意蓋如此。程子以爲明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，此所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉。一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不牿於爲我之私。』（西銘註）此所說理一，是就形下方面說，是對於實際有所肯定者。依此所說，則各個實際底物之間，皆有一種內部

底關聯。但此係一實際問題。說其必有關聯，卽爲對於實際之肯定。

在我們的系統中，我們仍可說『理一分殊，』不過我們說『理一分殊』時，所說之理，仍卽是我們講理時所說之理。先就一類中之事物說，此一類之事物，皆依照一理。雖皆依照一理，而又各有其個體。此一類之事物，就其彼此在本類中之關係說，可以說是理一分殊。照我們上面所說，一類之理涵蘊其共類之理。就一共類之各別類說，各別類皆屬於共類，而又各有其所以爲別類者。此一共類中諸別類之關係，亦可說是理一分殊。屬於諸別類之實際底事物，依照諸別類之理者，亦依照其共類之理。所以若以屬於諸別類之諸實際底事物直屬於其共類，此諸實際底事物間之關係，亦是理一分殊。如此上推，以至在實際方面之大共類，卽『實際』或『實際底事物。』此『實際』或『實際底事物』之大共類屬有所有底實際底事物之諸小共類。就此諸小共類說，是理一分殊。若以所有實際底事物，直屬於『實際底事物』之類，則此諸實際底事物，亦是理一分殊。

此是我們所說之理一分殊。此理一分殊之說，是就邏輯方面說，只對於眞際有

所肯定。此說並不涵蘊實際底事物中間有內部底關聯，所以對於實際無所肯定。

第二章 氣 兩儀 四象

(一)氣及眞元之氣

我們說及一類事物之所以然之理時，我們只說及此類事物之所以爲此類事物。例如我們說及方底物之所以然之理時，我們只說及方底物之所以是方，而未說及何以有方底物之存在。上文我們說：一類事物之理只規定，如有此類事物時，它必須如何如何，始可爲此類的事物，但如此類無實際底分子，此理不能使此類有實際底分子。這一方面可見理之尊嚴，又一方面可見理之無能。對於理之無能，朱子看得很清楚。朱子說：『理無情意，無計度，無造作。』『理是個潔淨空闊底世界，無形迹，他却不會造作。』(語類卷一)這說得淸楚，不過所謂『潔淨空闊底世界』只可認爲係一種比喩。

再進一步說，理不但是無能，而且說不上無能，不但『無形迹，不會造作，』而且說不上『無形迹，不會造作。』所謂說不上者，即理並不是可以有能而事實上無能，

可以有形迹，而事實上無形迹，可以會造作而事實上不會造作，而是本來說不上這些底。恐有人誤以爲理有能，所以我們說它是無能。既說理是無能，我們又須說理是無所謂有能或無能，有能或無能，對於它都是不可說底。

上文說：太極是『冲漠無朕，』因我們說及太極時，只說及理，未說及有實際底存在之物也。凡實際底存在底物皆有兩所依，卽其所依照，及其所依據。其所依照卽其類之理，上章已詳說，其所依據，則本章所討論。換言之，實際底存在底物，皆有其兩方面，卽其『是甚麽，』及其所依據以存在，卽所依據以成爲實際底『是甚麽』者。例如一圓底物有兩方面，一方面是其『是圓，』一方面是其所依據以存在，卽其所依據以成爲實際地圓者。其『是甚麽，』卽此物在此類之要素，卽性，其所以存在，卽此物存在之基礎。其『是甚麽』靠其所依照之理；其所依據以存在，卽實現其理之料。

宇宙所有實際底事物，雖各不相同，然我們的思，若對之加以分析，則見其皆有此兩方面。所謂料，有絕對相對之分。相對底料卽仍有上述之兩方面者。絕對底料，卽

只有上述之一方面，卽只可爲料者。例如一房屋有其所以爲房屋者；此卽其房屋性，其是房屋之要素。此房屋又有其所依據以存在之基礎，如磚瓦等。然磚瓦雖對於房屋爲料，而其本身仍有上述之兩方面。磚及瓦有磚性及瓦性；又有其料，如泥土等。故磚瓦雖對於房屋爲料，然只是相對底料，而非絕對底料。泥土雖對於磚瓦爲料，然仍是相對底料，而非絕對底料，因泥土仍有上述之兩方面。

我們於上章說，哲學開始於分析實際底事物。此分析是完全在思中行者。今試隨便取一物，用思將其所有之性，一一分析，又試用思將其所有之性，一一抽去。其所餘不能抽去者，卽其絕對底料。例如自一房屋，將其房屋性抽去，則此房屋卽不成其爲房屋，只是一堆磚瓦。復自磚及瓦，將其磚性及瓦性抽去，則磚瓦卽不成其爲磚瓦，只是一堆泥土。自泥土中復可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至無可再抽，卽得絕對底料矣。

絕對底料，在柏拉圖，亞力士多德哲學中，謂之『買特。』此『買特』並非科學中及惟物論中所謂『買特。』科學中及惟物論中所謂『買特』卽物質。此所謂『買

特』則並非物質。若欲自彼所謂『買特，』得此所謂『買特，』則至少須從其中抽去其物質性。我們說至少，因爲或者還有別底性，須自彼所謂『買特』中抽去。此所謂『買特，』本身無性。因其無一切性，故不可名狀，不可言說，不可思議。科學中及唯物論中所謂『買特』至少有物質性，是可名狀可言說，可思議者。如有性卽有上所說之兩方面有上所說之兩方面卽非絕對底料。科學及唯物論所謂『買特，』是科學底觀念。此所謂『買特，』是哲學底，邏輯底觀念。

或有謂：一實際底物，卽其所有諸性所合成。若抽去其一切性，則卽成爲無，更無有可以爲絕對底料者。然若無絕對底料，則無以說明何以實際底物之能成爲實際。若專靠所以然之理，不能有實際，上文已說。朱子說『理無氣則無掛搭處，』卽說此義。

此所謂料，我們名之曰氣；此所謂絕對底料，我們名之曰眞元之氣，有時亦簡稱曰氣。上文謂絕對底料，不可名狀，不可言說，不可思議，今何以又名之爲『買特，』名之爲氣？對於此問我們答：氣所以不可名狀，不可言說，不可思議者，因其無性也，我們

對一件事物若有所思議，卽是對之作判斷；若對之有所言說，則卽是對之作命題；對之作判斷或命題，卽是將此事物作爲主辭，而將其所有之性，提出一個或數個，以爲客辭。氣既無性，故不能對之作任何判斷，說任何命題，亦卽不能對之有任何思議，任何名狀，任何言說。但我們雖不能對之作判斷，作命題，卻不妨爲起一名，如爲一件事物起一墨經所謂私名然。與一件事物一墨經所謂類名，卽是對之作一判斷，作一命題，但與一件事物一私名則不是如此。例如我們與衡山以山名，我們卽對之作一判斷，作一命題。我們與衡山以山名，卽是說：『衡山是山，衡山是屬於山之類者，或是有山性者。』但與衡山以衡名，則並不是說：『衡山是衡，衡山是屬於衡之類者；或是有衡性者。』我們對於氣雖不能有何判斷，作何命題，但不妨與之以私名。氣之名應該視爲私名，不可視爲與雲氣煙氣等氣之氣，有相同或相似底意義。

在我們的系統中，氣完全是一邏輯底觀念，其所指既不是理，亦不是一種實際底事物。一種實際底事物，是我們所謂氣依照理而成者。主張所謂理氣說者，其所說氣，應該是如此。但在中國哲學史中已往主理氣說者，對於氣皆未能有如此清楚底

見解。在張橫渠哲學中，氣完全是一科學底觀念，其所說氣，如其有之，是一種實際底物。此點我們於以下另有詳論。卽程朱所謂氣，亦不似一完全邏輯底觀念。如程朱常說及清氣濁氣等。照我們的看法，氣之有淸濁可說者，卽不是氣，而是氣之依照淸之理或濁之理者。究竟程朱說及淸氣濁氣時，他們是說氣，或是說氣之得淸之理或濁之理者他們均未說明。至於氣之名之必需作爲私名看，程朱更似均未看到。

伊川說所謂眞元之氣。伊川以爲形下底事物之成毁，由於氣之聚散。已散之氣，已散卽歸無有。其再聚之氣，乃新生者。新生之氣，生於眞元之氣。伊川說：『眞元之氣，氣之所由生。』（遺書卷十五）伊川此說，照我們的看法，其所謂氣，如其有之，確是一種實際底物，並不是我們所謂氣。其所謂眞元之氣，是何所指，伊川未有說明。不過這個名詞，我們可借用之。我們說氣，普通言語中常說氣，中國哲學中亦常說氣。其所謂氣，非我們所謂氣，或不完全同於我們所謂氣。爲避免混亂起見，我們名我們所謂絕對底料爲眞元之氣。我們同時仍須記住，所謂眞元之氣，亦是其所指者之私名。我們名他爲眞元之氣，並不涵蘊，說他有『眞元』之性。

（二）道家所說之道

道家所說道，有時兼包『有名』『無名』說。但於多數時，他們以爲道是無，是無名。如老子三十二章說：『道常無名，』四十一章又說：『道隱無名。』莊子說：『太初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。』（天地）照道家的說法，具體底事物是有，是有名，道非一件一件底具體底事物，所以是無，是無名。若就道是無名說，則道家所說之道，頗有似於我們所說眞元之氣。

我們只說，道家所說道，有似於我們所謂眞元之氣，而不說他卽是我們所謂眞元之氣。因爲道家所說之道，靠其自身，卽能生萬物，而我們所說眞元之氣，若無可依照之理，則不能成實際底事物。道家所說之道，自身無性，而能使物有性，持有此道者，亦是對於實際有所肯定。

道家不講我們所謂形上者。若不講形上，而只就形下者之形下方面，追求下去，則其所得，必是我們所謂眞元之氣，或與之類似者。道家卽是如此。故其所謂道雖不必卽是我們所謂眞元之氣，然係與之類似者。老子說及道之名時，說：『吾不知其名，

字之曰道。』（二十五章）道亦是不可名狀，不可言說，不可思議者，故不可以普通底名名之。然必須與之以名，故『字之曰道。』『字之』二字很好。其意正如我們於以上所說：我們以氣或眞元之氣，名氣或眞元之氣；此名只是私名。此名只是私名，故曰『字之，』正如與人以名字，其名字只是私名也。

何晏道論云：『夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，色形神而彰光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之圓，圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。』（列子天瑞篇注引）此所說完全可以說我們所謂眞元之氣。『玄以之黑』云云，照我們的說法可以說，眞元之氣依照『玄』之理而實際中卽有實際底黑底物，依照『素』之理而實際中卽有實際底白底物。眞元之氣，其本身不依照任何理，惟其不依照任何理，故可以依照任何理，其本身無任何名；惟其無任何名，故可爲任何物，有任何名。何晏無名論云：『夫惟無名，故可得徧以天下之名名之，然豈其名也哉？』（列子仲尼篇注引）

道家亦說氣，如莊子云：『人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。』『通天下一

氣耳，』（知北游）不過此所謂氣，乃道所生者，如其有之，亦是一種實際底物，不是我們所謂眞元之氣。

在我們的系統中，太極是極端地清晰，眞元之氣是極端地混沌。道家崇尚其所謂道，其道又似我們所謂眞元之氣，所以道家亦崇尚混沌。老子喜歡『樸。』老子說：『道常無名樸，』（三十二章）樸亦可以說道。又說：『樸散則爲器。』（二十八章）樸卽混沌，或近乎混沌者。莊子應帝王痛惜混沌之死。然混沌若不死，則卽無實際底世界。老子知混沌之不可不死，樸之不可不散而爲器，但以爲我們亦不可太不混沌。所以說：『始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。』（三十二章）韓非子解老云：『萬物各異理，而道盡稽萬物之理，』若照字面講，老子所謂道，正是我們所謂太極。不過這不是可以照字面講者。韓非子所謂理，其意義如何，今不論。但可確說，他所說之理，并非我們所說之理。

道家所說之道，近乎是一邏輯底觀念。其所說『有』『無』等，均是邏輯底觀念。道家哲學中邏輯底觀念較多，所以在先秦哲學中，除名家外，道家哲學可以說是

最哲學底淮南子中解釋道家之處甚多。但淮南於解釋道家之處，常將道家原來底邏輯底觀念予以事實底解釋。如莊子齊物論說：『有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。』云云，本均係邏輯底觀念。而經淮南之解釋，則『有始者』是指『將欲生興而未成物類；』『有未始有有始者』是指『天地始下，地氣始上，欲與物接，而未成兆朕，』『有未始有夫未始有有始者』是指：『天含和而未降，地懷氣而未揚，氣遂而大通冥冥者也。』（俶眞訓）經此解釋，則『有始者』云云，係對於事實之肯定，均係肯定實際者。如此則『有始者』等，卽不是邏輯底，哲學底觀念，而是科學底觀念。緒論中謂漢人最富於科學精神卽指此。於上所引俶眞訓中，可見淮南所謂氣，如其有之，完全是一種實際底物。一般說及中國哲學中所謂氣時，大都以爲是淮南所說之氣之類。此完全與我們所說眞元之氣不同。所以我們於此，特引淮南所說以明之。

（三）『無極而太極』

周濂溪太極圖中有『無極而太極』之語，朱陸間有許多爭辯，關於此語之爭

辯，亦是其一。陸象山以爲此語本於老。朱子則以爲所謂『無極而太極』卽是說『無形而有理。』朱陸間之爭辯，由於二人之哲學系統，根本不同。就此爭辯說，象山是而朱子非。蓋周濂溪之系統，本與朱子不同。朱子不覺，而欲以其自己之系統爲濂溪辯護，所以有說不通處。例如濂溪說：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』在濂溪之系統中，太極能動，能靜，能生，故濂溪之太極是形下底，而不是形上底，此其與朱子之系統根本不同之處。濂溪此圖實是老學。其所說，無極而太極，太極生陰陽，卽老子所說『道生一，一生二』之說。道是無極，一是太極，二是陰陽。老子說：『復歸於無極，』（二十三章）無極卽道。莊子說：『太初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。』無有無名底無卽無極，一卽太極。莊子天下篇，謂老子：『建之以常無有，主之以太一。』常無有卽無極，太一卽太極。我們於上文說，道家所說之道，與我們所說之眞元之氣相似。所以我們所說之氣，亦可以無極名之。我們於第一章中說，所謂極有兩義：一是標準之義，一是極限之義。無論自極之何義說，我們所謂眞元之氣，均是無極。我們所謂眞元之氣，自身不爲任何標準，而必須依理爲標準，自身無極限，而必須依理爲極

限。

不過我們所謂太極，與道家之太一，及濂溪之太極，完全不同。在我們的系統中，太極與無極，正是兩個相對底觀念。我們的系統所講之宇宙，有兩個相反底極，一個是太極一個是無極。一個是極端地清晰，一個是極端地混沌。一個是有名；一個是無名。每一普通底名詞皆代表一類，代表一理。太極是所有之理，所以所有之名，無論事實上已有或未有，皆爲太極所涵蘊。所以太極是有名而無極是無名。由無極至太極中間之過程，卽我們的事實底實際底世界。此過程我們名之曰『無極而太極』。

無極不可言說，不可思議；太極無存在而有。自常識之觀點看，無極太極皆可以說是玄。我們可以用老子第一章中之話，說此兩者『同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門』。衆妙卽實際底世界中之一切事物。無極而太極之『而』，卽衆妙之門。太極是極端地清楚，無極是極端地混沌。此『而』是半清楚半混沌，是由混沌達於清楚，但永不能十分清楚。

朱子說理是『生物之本，』『氣是生物之具，』『人物之生，必稟此理，然後有

然必稟此氣然後有形』（答黃道夫書文集卷五十八）此正是我們於上文所說一具體底物必有兩所依，一是其所依照，一是其所依據。其所依照是理，其所依據是氣。朱子又說『未有無理之氣，亦未有無氣之理。』（語類卷一）此點我們於下文加以討論證明。

朱說『未有無理之氣，』這是很易證明者。我們所說眞元之氣，無一切性，這是完全就邏輯方面說，就事實方面說，氣至少必有『存在』之性。若無存在之性，它根本即不存在。氣若不存在，則一切實際底物，俱無有矣。氣若有存在之性，他即依照『存在』之理，他至少須依照存在之理，所以『未有無理之氣。』

『未有無氣之理，』此語不能解釋爲凡理皆有氣。如此則凡理皆有實際底例，即無只有眞而無實之理。此語只是說『必有些理有氣，』或『未有所有底理皆無氣』。此上文亦已證明。因至少『存在』之理，是常爲氣所依照者。

（四）所謂氣一元論

講中國哲學者有謂中國哲學中，有所謂氣一元論。中國哲學家中，有特別注意

氣者但所謂氣一元論，在邏輯上是否可以成立，在中國哲學史中，是否有眞正持所謂氣一元論者，此是可討論之問題。

假使有主張所謂氣一元論者，我們須先問：其所謂氣是否我們所謂眞元之氣？若是我們所謂眞元之氣，則所謂氣一元論者，根本卽是不通。因我們所謂眞元之氣，乃是絕對底料，料只是料，若無所依照之理，料根本不能爲實際底物。譬如磚瓦一堆，如成爲房子，則必依照房子之理，若無所依照之房子之理，則磚瓦一堆，終是一堆磚瓦而已。道家所說之道，有似於我們所謂眞元之氣，不過究竟不同，此點我們已於上文說過。

假使主張所謂氣一元論者，其所謂氣，是一種實際底物，則其主張卽近於所謂惟物論。如上文所舉淮南俶眞訓中所說之氣，如其有之，是一種實際底物。又如張橫渠所說之氣，能『升降飛揚，未嘗止息；如易所謂絪蘊，莊生所謂生物以息相吹，野馬者。』（正蒙參兩）此氣，如其有之，亦是一種實際底物。主張此說者，多以爲一件一件底實際底物之成毀，由於其所謂氣之聚散。卽近代西洋之唯物論亦以一件一件

底實際底物之成毀，乃由於物質之聚散。不過持此說者須答一問題。此問題卽所謂氣或物質之聚爲一件一件底實際底物，係依一定底法則，照一定底形式，抑係隨便亂聚？科學卽可證明，所謂物質之聚爲一件一件底實際底物，必依一定法則，照一定形式。說至此卽仍不得不講理。張橫渠雖講所謂氣而亦講理。他說：『天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也順而不妄。』（正蒙太和）又說『天之生物也有序；物之既形也有秩。』（正蒙動物）

明清諸反程朱者，如王船山顏習齋等，雖反程朱之理學，而仍亦講理，其所講之理，亦卽程朱所講者。他們所以反對程朱者，卽以爲程朱所講之理，『如有物焉，』在於『事上，』而他們則以爲理卽事物之理，不在『事上』而在『事中。』此點我們於第一章中已論到。今須指出者，卽此等反理學之人亦並非不講理。

有一眞正底問題。卽王船山所提出關於所謂道器先後之問題。王船山以爲『無其器則無其道。』他說『洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道。』（周易外傳

卷五）船山此言，如係謂未有弓矢，卽無射事，則自無可爭論，如係謂未有弓矢卽無射道，而所謂道，若是就理之實現說，則亦是我們所主張者。未有弓矢，則射之理未得實現，自然無射道。但如所謂道，乃指理之本身說，則無其器卽無其道之說，是我們所不能承認者。照無其器則無其道之說，則無弓矢卽無弓矢之道。如此則創製弓矢者，不但創製實際底弓矢，并弓矢之所以爲弓矢之理亦創製之。然理若何可以創製？若謂創製弓矢者，不管弓矢之理，而隨便創製，然弓矢之理卽弓矢之所以爲弓矢者，若隨便創製之物，不合乎弓矢之理者，則卽非弓矢。所以我們主張，弓矢之理，是本有底。創製弓矢者，發現其理，依照之以製弓矢。有弓矢之理，不必有弓矢，因可無創製弓矢者發現之。但有弓矢則必本有弓矢之理，因創製弓矢者，必有所依照方可以製弓矢。

（五）時空及理氣先後問題

舊理學之講理，對於理與時空有無關係之問題，未有討論。蓋舊日中國哲學，未嘗離事物而分別看時空，因亦未將時空單獨作討論之對象。舊理學未看出理係超時空者，所以他們說理常用關於時間之觀念。例如朱子說：『若論道之常存，卻又

初非人所能預只是此個，自是亘古亘今，常存不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。』（答陳同甫書）此所說道即理。以亘古亘今說理之長存，其實理之常存，是不能以古今說底。古今是關於時間之觀念，而理是超時間底。在時間者，可有時存，有時不存，或無時不存。但理既非有時存，有時不存，亦非無時不存。他之有是不能用關於時間之觀念說底。欲明此點，我們須先說明時間及空間之性質。

有人以爲若將時間空間中所有之事物抽去，仍有空底時間，空底空間。空底時間好像一本空白底日記本，其本身是空白底，以預備我們將我們的歷史放進去。空底空間，好像一片空無所有底空場，其本身是空無所有，以預備我們將東西在內排列。又有人以爲這些空底時間及空底空間，并不是外界所實有，而是我們的知識之一種形式。我們的心，有這些形式，我們知識之所知，都須經過這些形式，方能爲我們所知。所以我們的所知，都是在空間時間中者。此雖以爲時間與空間是主觀底，在內底，但亦以爲若將時間空間中所有事物抽去，仍有空底空間時間。

照我們的看法，時間空間是兩種關係之類，而並不是兩個實際底物。我們於第

一章中說，物與物之間，事與事之間，可有關係。物與物之間，可有在上，在下，並排，等類關係。此等類關係之共類，卽是空間。事與事之間，可有在先，在後，同時，等類關係，此等類關係之共類，卽是時間。此說法固然仍需要空間性時間性之概念。在上，在下，並排，等類關係俱有空間性，所以俱屬於空間關係之共類。在先，在後，同時，等類關係俱有時間性，所以俱屬於時間關係之共類。人或可問：何謂空間性時間性？這是我們所不能答，或不必答者。此正如我們說，方底物有方性。但若問何爲方性，則我們不能答，亦不必答。

照如上所說之看法，普通所謂空間，卽所有底物間之各種有空間性底，實際底關係，卽所有底物間之實際底排列。普通所謂時間，卽所有底事間之各種有時間性底，實際底關係，卽所有底事間之實際底聯續。所以若自普通所謂空間中抽去所有底物，則卽無有各種實際底，有空間性底關係，卽無空間。若自時間中抽去所有底事，則卽無有各種實際底，有時間性底關係，卽無時間。所以以爲抽去所有底事物，而仍有空底空間，時間之說，如上文所說者，照我們的看法，是不對底。

實際上若無有各種實際底有空間性底或有時間性底關係各種有空間性底或有時間性底關係之理，卽空間或時間之理，仍不是無有，不過它們只是純眞際底。但此與說有空無所有之空間或時間不同。上文所說，以爲有空無所有之空間或時間者，其空空間或空時間是實際底。

有人以爲有所謂眞時間，此眞時間不是鐘表所計之時間，而是我們所能感覺之綿延。我們若自己反省我們的意識之流，我們感覺一種綿延，此是眞時間。不過此所謂綿延，正卽是我們心中各種感覺或思慮之聯續，亦卽是一種事之聯續。若沒有我們的心，或雖有我們的心，而無各種感覺或思慮之聯續，則卽不感覺所謂綿延，亦無所謂綿延。坐禪入定之人，若能完全無感覺或思慮，大概可得一英文所謂『一特尼特』之感覺。『一特尼特』卽是無時間，普通譯此爲永恆。

空間時間之性質，既已說明，我們卽可見何以理是超時空底。時或空是兩種實際底關係，而理不是實際底，所以不能入實際底關係之中。有『在上』之理，但『在上』之理並不在上，不過物與物間之關係，如有依照『在上』之理者，則其一物卽

在其他物之上。有『在先』之理，但『在先』之理，並不在先，不過事與事間之關係，如有依照『在先』之理者，其一事卽在其他事之先。此正如有『動』之理，但動之理並不動。有變之理，但『變』之理並不變。不過實際底事物如有依照『動』之理或『變』之理者，此實際底事物，是動底或變底。

我們所謂眞元之氣，亦是不在時空者。照上文所說，在時空者，必需是能有實際底關係之實際底事物。我們所謂眞元之氣，不是實際底事物，不能有任何實際底關係，所以他亦是不在時空底。

由此我們可知，在舊理學中所有理氣先後之問題，是一個不成問題底問題，亦可說是一不通底問題。若問一理與其實際底例之間之先後，這個問題，是可問底，因爲一類事物卽一理之例，之實際地有，可以是有始底。例如飛機一類之物，卽飛機之理之實際地有，是有始底。對於此問題，我們答以理先於其實際底例而有。這並不是說理與其實際底例之間，可有在先之關係，亦不是說理之有是有始底，而只是說，卽於未有此類事物，卽此理之實際底例時，此理已本來如此。本來如此，卽所謂

本然。但若問及理與氣間之先後，則此問題，是不通底。因爲此問題若成爲問題，則須先假定理與氣皆是在時間底，或其一是在時間底。又須假定，理與氣是可有在先或在後之關係底，或其一是可有此等關係底。又須假定，理與氣是有始底，或其一是有始底。但這些假定俱是錯底。所以理氣先後之問題，根本不成問題。

我們說理與氣是有始底之假定是錯底，但我們亦並不說理與氣是無始底。氣與理俱是無所謂有始或無始底。因爲始終亦是關於時間之觀念。理氣既均不在時空，所以關於時間空間之觀念，對於它們，俱是不能用底。有關於時間空間底話，對於它們，俱是不能說底。

（六）兩儀

可以始終說者，是我們的實際底世界。所謂實際底世界，卽是一切實際底事物之總名。實際底世界是在時空中底，所以可以始終說說它可以始終說，並不是說它有始有終，而是說，我們可以問它是否有始，是否有終。問實際底世界是否有始，是否有終；此問是有意義底。問理或氣之是否有始，是否有終；此問是無意義底。若有人問：

實際底世界是否有始，是否有終，我們的答是：實際底世界，無始亦無終。

科學與人以印象，以爲實際底世界是有始底。例如生物學說，人是如何有底，地質學說，地是如何有底，天文學說，天上星球是如何有底。此與人以印像，以爲以前有一無人，無生物，無地球，無星球之時。邵康節朱子亦說我們現在所處之世界是有始有終底。照他們所說，我們現在所處之世界之壽命，是十二萬九千六百年，合乎邵康節所謂一元之數。此年數既滿，此世界卽毁壞。此後卽另有一新世界。此說以及科學所予人之印象，是否有錯，我們現俱不論。我們只說：我們所謂實際底世界，並不是指我們現在所處之物質底世界，我們現在所有之天地。我們現在所處之物質底世界，雖亦是實際底世界，但我們所謂實際底世界，則並不止此。我們現在所處之物質底世界之是有始有終底，是可能底，但我們所謂實際底世界，若是有始有終底，或是雖無始而有終底，或是雖有始而無終底，若是其一，則須假定，有無理之氣或無氣之理，始可，但這些假定之不可能，在上文已經證明。在上文我們說，氣至少須依『存在』之理。氣之依照存在之理，是無始底。因爲如其有始，則在此始以前，氣卽不存在，氣卽

是無，無變爲有是不可能底。氣之依照存在之理，亦是無終底，因爲如其有終，則有須變爲無，此亦是不可能底。郭象說：『非惟無不能化而爲有也，有亦不能化而爲無矣。』（莊子知北游注）我們於此，正可引用此話。依照存在之理之氣，卽是實際底。有實際底卽有實際底世界。氣之是實際底是無始無終底，所以實際底世界亦是無始無終底。

氣又至少必依照動之理。我們於上文說，氣之依照理者，卽成爲實際底事物，依照某理，卽成爲某種實際底事物。『依照』是一事，亦卽是一動。故氣於依照任何理之先，必須依照動之理，然後方能動而有『依照』之事。否則氣若不動，卽不能有『依照』之事。

有依照動之理之氣，卽有依照靜之理之氣。因爲動靜是對待底，若無靜卽無所謂動，猶如有依照『在上』之理爲在上者，必有依照『在下』之理爲『在下』者。有依照『夫』之理爲夫者，必有依照『妻』之理爲妻者。氣若不依照動之理，固然是不動，但此不動亦不是靜。此是無所謂動靜。動與靜是對待底；若無所謂動，亦無所

謂靜，若無所謂靜，亦無所謂動。

以上所說，皆是就邏輯說，不是就事實說。就事實說，是『動靜無端，陰陽無始，』（朱子語類卷一）程朱如此說，我們亦如此說。哲學中之宇宙論，如講及所謂世界之原始等，皆是就邏輯方面說，不是就事實方面說。換句話說，皆是將我們所說『無極而太極』之過程，於中間隨意切斷一處，就此切斷之處，看實際底事物，是如何有底。此或與人以印像，以爲其所說乃係自實際底世界之開始說起。其實實際底世界是無始底，已如上文所證明。

因此我們不能問：氣於未依照動之理之先，應是未動，未動何以能依照動之理？又何能依照『存在』之理？在事實上，氣自無始以來，本來卽依照存在之理而存在，依照動之理而動。我們以上所說，不過從所謂切斷之處，將事物之變化，加以分析，而見其如此。猶如一連環，就環說環，我們說它是兩個環。但是我們不能問：它們是什麼時連起來及如何連起來？因爲事實上它們是本來連起來底。我們於上文說先，後，等，皆是就邏輯說。例如我們說，氣於依照動之理之先，必依照『存在』之理；這只是說

氣之依照動之理涵蘊其依照『存在』之理；並不是說，有一時候，氣只存在而不動。

依照動之理之氣，是氣之動者；依照靜之理之氣，是氣之靜者。我們說有依照動之理之氣，有依照靜之理之氣，亦只是就邏輯說。僅依照動之理之氣，或僅依照靜之理之氣，事實上是沒有底。猶之僅依照『動物』之理之動物，事實上是沒有底。事實上有某種動物，沒有空頭底動物。事實上有，依照某理以成某物之氣之動者，沒有空頭底氣之動者。氣之靜者，亦復如是。事實上有，相對於『依照某理以成某物之氣之動者』之氣之靜者，設有空頭底氣之靜者。依照某理以成某物之氣之動者，對於其所成之一某物說，名曰陽。與此氣之動者相對之氣之靜者，對於此物說，名曰陰。『對於此物說；』這幾個字是很重要底。我們不只說氣之動者是陽，氣之靜者是陰，而要加上這幾個字，此是我們講陰陽與前人大不同底地方。照我們的說法，所謂陰陽，是對於一物說底。若不對於一物說，則氣之動者，只是氣之動者，氣之靜者，只是氣之靜者。但事實上既沒有空頭底氣之動者或氣之靜者，所以氣之動者或氣之靜者，在事實上，沒有不是可以陰陽說底。

舊說常離一件一件底事物，而講普通底陰陽；照我們的看法，此是不能講底。但我們若將實際底世界作爲一物，或一事看，則實際底世界，亦可有其氣之動者，有其氣之靜者，有其陽，有其陰。此陰陽有似於舊說所講之普通底陰陽。

我們所謂動，靜，陰，陽，在事實上統是對於一物說。由此方面看，則所有動，靜，陰，陽，統是相對底。大多數底物，其所依據之料，亦是一件一件底實際底物。從這些物看，我們便可明白此點。例如此房子所依據以成此房子者，有亞力士多德所謂質因及力因；質因，如磚瓦等，力因，如工程師及工匠之努力等。此二者雖有分別，但皆是依照房子之理以使此房子成爲房子者，所以對於此房子皆是其氣之動者，皆是其陽。凡是使此房子能存在者，無論在其本身之內或其外，對於此房子，均是其氣之動者。對於此房子說其氣之靜者，卽是與其氣之動者相對而阻礙之者，例如風雨之消蝕等。風雨之本身，雖亦是動底，但對於此房子說他是阻礙此房子之存在者，所以對於此房子說，他亦是其氣之靜者。我們說他是靜底，是從房子存在之受阻礙之觀點看。若從風雨能破壞此房子說，則是從風雨之本身之觀點看，如此看則風雨是動底。一切底

事物，若從其本身看，皆是一動。若從受其影響之事物看，則或是一動，或是一靜，視其所與其所影響之事物之影響，是助成其存在，或阻礙其存在，而定。

如此，則豈非任何物皆依照動之理或靜之理？正是如此，此亦如此物在一物之上，又在另一物之下，此物卽亦依照在上之理，亦依照在下之理，而並不衝突；其所以不衝突者，因其在上在下，並非自一個觀點看也。此物對於在其下之物，它是在上底，它是有其所以爲在上者；此物對於在其上之物，它是在下底，它是有其所以爲在下者。一物亦依照動之理，亦依照靜之理，而無衝突，其所以不衝突者，亦因其是動底或靜底，不是自一觀點看也。

我們可舉在空間之動靜以爲喻。空間底動靜與我們上所謂動靜，意義不同，不過我們可舉以爲喻。一火車上之人，對於其火車說，卽從其火車之觀點看，是靜底，對於路上之房子說，卽從路上之房子之觀點看，則是動底。此人亦依照動之理，亦依照靜之理。因所謂空間底動者，卽一物常改變其對於別物之空間底關係。所謂空間底靜者，卽一物常保持其對於別物之空間底關係。若此物對於一物之此種關係不改

變，則對於此一物，卽是靜底，雖此物對於另一物，可是動底。

依照某理以成某物之氣之動者，對於此物說，名曰陽，其名曰陽是對於此物說底，所以卽是此物之陽。與此相對之陰，亦是對於此物說底，所以亦卽是此物之陰。我們說，依照某理以成某物，亦只是就邏輯說。事實上所有一件一件底事物，卽所謂個體或器者，沒有只依照一理者。空頭底『物，』卽亦非只依一理，但空頭底物，已是事實上所沒有底。一個個體，卽所謂此物或彼物者，其所依照之理，可以說是不知有許多。它有許多性，卽依照許多理。不但此也，它並有許多與他物之關係。此諸關係，卽所以決定此物之爲『此』物，彼物之爲『彼』物者。例如此物在彼物之上，彼物在此物之下等。它有許多種關係，卽依照許多種關係之理。所有依照其所依照之理之氣之動者，統是此物之陽，與之相反之氣之靜者，統是此物之陰。所有依照此物所依照之理之氣之動者，既依照卽繼續依照此所以每一個體均可有相當底繼續存在。繼續依照，卽是繼續底動。靜是動之阻礙，有繼續底動卽有繼續底阻礙。由此方面看，一物之陽卽其物之建設底，積極底成分；一物之陰，卽其物之破壞底，消極底成分。

我們所說一物之建設底，積極底，成分，及其破壞底，消極底，成分，並非專限於其本身內部所有者。因爲一物之能存在，並不僅靠其本身內部所有之成分。例如就一房子說，不僅磚瓦等是『依照其所依照之理之氣之動者，』即工程師及工匠之努力，以及以後之修補等，均是『依照其所依照之理之氣之動者，』即均是其陽。與此相反之氣之靜者，如風雨之消蝕，人力之毀壞等，均是其陰。從此方面看，一物之陰陽，可包羅極廣。每一物皆有其陰圈與其陽圈，兩圈中之物，又各有其陰圈陽圈。如此重重無盡，頗有似華嚴宗所謂因陀羅網境界者。我們雖不必贊同郭象所說，一物之存在，與所有實際底事物均有內在底關係，但其與別底實際底事物之內在底關係之多，是遠出乎我們常識所能想像者。

老子說：「萬物負陰而抱陽。」老子此話之本意如何，現且不論，不過我們可以借用他這句話，以說明我們上述之意思。照我們上面所說者，每一事物都是負陰而抱陽。一事物之陽，即是其氣之動者，其陰則是對於其氣之動者之阻礙。就此事物之觀點說，他對於其陽是抱之，對於其陰是負之。

我們所謂陰陽，都是對於一事物說。只有某一事物之陰陽，沒有離開任何事物之空頭底陰陽。舊說所謂陰陽，大都就人之觀點說。如說春夏是陽，秋冬是陰；晝是陽，夜是陰；日是陽，月是陰；生是陽，死是陰；從人之觀點，或從生物之觀點看，此是不錯底。因爲此所謂陽，皆是人或生物之存在所需要者，此所謂陰，皆人或生物之存在之阻礙。不過若謂此所謂是陰陽之事物，如春夏秋冬等，離開人或生物之觀點，其本身卽如此是陰是陽，則是不對底。照我們的說法，每一事物皆有其陰陽。舊說謂：『物物有一太極，』我們以爲不能說。但我們可用舊說：『無一物無陰陽者。』（張橫渠正蒙，太和）任何一事物，皆有其陰陽；亦皆可爲他事物之陽，或他事物之陰。

易繫辭說：『易有太極，是生兩儀。』周濂溪說：『分陰分陽，兩儀立焉。』他們所謂太極，並不是我們所謂太極，我們所謂太極是不能生者。但我們不妨仍用兩儀之名，以謂我們所謂陰陽。

前人所說陰陽，予人以印象，以爲陰陽是兩種實際底物，不過特別細微，如科學中所說原子電子之類，一切實際底物，都爲其配合所成。又有人以爲陰陽是兩種實

際底力量，可以支配實際底世界者，如陰陽家及漢人所說者。我們所謂陰陽，不是如此。卽易傳及程朱所謂陰陽，亦不是如此。我們所謂陰陽，如上文所說者，完全是兩個邏輯底觀念。所以說此觀念是邏輯底者，因此觀念並不確指任何實際底事物，而卻可指任何實際底事物。

照以上所說，我們可以了解，何以實際底事物之存在，皆不是永久底。一事物之陽包括許多成分，其中固有許多不是必需底，但其大部分則是必需底。雖都是必需底，而卻都不是充足底。此卽是說，此諸成分，對於此事物，皆是墨經所說：『有之不必然，無之必不然』者。所以必需此諸成分會合無闕，然後此事物方能成爲實際底有。佛家說，一切事物，都是緣生，必諸緣和合，方得成就，正卽謂此。若此諸成分中，有不備者，則此事物卽不能成就，其已成就者，卽歸毀壞。佛家所謂緣闕不具也。就一事物之陰說，則不必其所有之成分，完全具備，始能與一事物之成就以阻礙。其每一成分，卽一阻礙。所以事物難成易壞，所謂『世間好物不堅牢；彩雲易散琉璃碎。』然卽極堅牢之事物，亦無永久存在者。佛家所謂無常，卽有見於此。

我們又可以了解，何以實際底諸事物，對於其所依照之理，卽其極說，都是不完全底。蓋一事物之陽，皆受其陰之阻礙。其陰不但阻礙其陽，以致其不能永遠繼續依照其所依照之理，且阻礙其陽，以致其不能完全依照其所依照之理。

我們所說陰陽，與易傳中所說陰陽不同。易傳中說陽施陰受陽始陰成。如說：『大哉乾元，萬物資始，乃統天，』『至哉坤元，萬物資生，乃順承天。』其說陰陽，雖亦是就動靜說，但其陰之靜，是對於事物之維持，而不是對於事物之阻礙。易傳所說之陽與陰之關係，有數點似我們所說理與氣之關係，而不是我們所說陰與陽之關係。

（七）四象

佛家說，一事物之存在，有四階段，卽成，住，壞，空。如此一棹子，木匠將其完工，卽是其成；既成之後，可存在相當時間，此卽其住；此後卽開始毀壞，此卽其壞；此棹子完全毀壞，歸於無有，此卽其空。易傳中所說元，亨，利，貞，亦是說一物存在之四階段。伊川說：『元者，萬物之始；亨者，萬物之長；利者，萬物之遂；貞者，萬物之成。』（易傳）但此四階段只是成住之兩階段；元亨卽成之階段；利貞卽住之階段。易傳所說之陰是對於

事物之維持，所以易傳對於事物之存在，亦祇說其成住，而不說其壞空。我們常說及一物之盛衰，或一物之成毀，若將此四字聯合用之，則可說一物之存在，有成，盛，衰，毀，四階段，相當於所謂成，住，壞，空。我們願用成，盛，衰，毀，四字以說一事物存在之四階段，因爲盛字比住字更能說明我們的意思。

我們用⚊之符號，表示一事物之陽，用⚋之符號，表示一事物之陰。以⚎，⚌，⚍，⚏，之符號表示與一事物存在之四階段相當之陰陽變化。⚎是少陽；於此階段，有陰未克服，但陽正在增長，故畫陽於下。（易卦畫皆自下向上看，在下表示增長之象。）此是一事物之陰陽，在其成之階段，所有之變化；亦可說，一事物之陰陽，若有此種變化，此事物卽入成之階段。⚌是太陽；於此階段，陰已完全克服。此是一事物之陰陽，在其盛之階段，所有之變化，亦可說，一事物之陰陽，如有此種變化，則此事物卽入盛之階段。⚍是少陰；於此階段，陰對於陽之阻礙又顯著，陰有力，故畫陰於下。此是一事物之陰陽，在其衰之階段，所有之變化，亦可說，一事物之陰陽，若有此種變化，則此事物卽入衰之階段。⚏是太陰；於此階段，一事物之陽，完全爲其阻礙所消盡，此卽是說，此物

已不存在。此是一事物之陰陽，在其毀之階段，所有之變化，亦可說，一事物之陰陽，若有此種變化，則此事物卽毀。一事物之陰陽之變化，自少陽至太陽是『息』；自少陰至太陰是『消』。程朱又以爲自少陽至太陽名曰『變』，自少陰至太陰名曰『化』。

易繫詞說：『太極生兩儀，兩儀生四象。』我們以上所說，不必與易繫辭同，但我們不妨仍用四象之名，以指我們所謂少陽，太陽，少陰，太陰。在我們的系統中，兩儀是兩個邏輯底觀念，以指一事物所有之兩種成分；四象是四個邏輯底觀念，以指此兩種成分之四種變化。

第三章　道　天道

（一）道及天道

我們於上章說，我們所謂眞元之氣是無極，一切理之全體是太極。自無極至太極中間之程序，卽我們的實際底世界；此程序我們名之爲無極而太極。無極，太極，及無極而太極，換言之，卽眞元之氣，一切理，及由氣至理之一切程序，總而言之，統而言之，我們名之曰道。

朱子說：『道者，兼體用，該隱費而言也。』（語類卷六）隱卽所謂微，卽所謂形上者，費卽所謂顯，卽所謂形下者。道包括形上及形下，其範圍與第一章中所謂大全或宇宙同大。朱子說：『惟道無對，』（語錄）因爲他亦是至大無外底，所以無對。

但若果如此，何必於大全，宇宙之外，又立道名？我們的答覆是：我們說宇宙，大全，是從一切事物之靜底方面說；我們說道，是從一切事物之動底方面說。我們不能說：無極，太極，及無極而太極，卽由無極至太極之『程序，』是宇宙，因爲說到『程序，』

卽是從一切事物之動底方面說。我們亦不能說，無極，太極，及實際底『世界，』是道，因爲說到『世界，』卽是從一切事物之靜底方面說。其實所謂自無極至太極之程序，所謂無極而太極者，卽是所謂實際底世界；所謂實際底世界，亦卽是所謂無極而太極，不過一從其靜底方面說，一從其動底方面說而已。我們可以說：宇宙是靜底道；道是動底宇宙。

我們於以上都是從事物之靜底方面說。於說陽氣時，我們亦說動。不過我們於此是把事物當成靜底，將其所以實際地有之程序，亦當成靜底，將其分析，見其中有氣之動者。我們說它是氣之動者，其實亦是把它當成靜底看。例如一電影片未映演時，我們於片中亦可見一人之動作。但我們如此所看之動作，雖說是動作，但亦不是動底。我們是從其靜底方面看它。我們從事物之靜底方面看，則不但物是靜底；事亦是靜底。僧肇所說：『旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。』（物不遷論）正是謂此。我們從事物之動底方面看，則不但事是動底，卽物亦是動底。郭象所說『世皆新矣，而自以爲若故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，

而視之若前，今交一臂而失之，皆在冥中去矣』（莊子大宗師註）正是謂此。

我們說道時，我們既注意於一切事物之動，所以我們亦常以道特別指無極而太極之程序。無極而太極，此『而』卽是道。易繫辭說『一陰一陽之謂道。』此道卽指陰陽變化之程序說。

依上章中所說，無極而太極，是一件無頭無尾底大事。我們說他是『一件』事，實不過姑妄言之。我們並不能站在此事之外，隔岸觀火，說他是一件事；我們亦不能以為於此一件事外，還有二件三件與他相類底事。我們可以說這件事，卽是『事』，一切底事，都是此事中之事。

此『事』所依照之理，卽是整個底太極，所依據之氣，卽是全體底無極。（無極無所謂全體，不過姑如此說。）我們於第一章中說，舊說說理是體，實現理之實際底事物是用。如就無極而太極說，太極是體，『而』是用，一切底用，皆在此用中，所以此用是个體大用。此『而』可以說是『大用流行。』大用流行，卽是道；宋儒所謂道體，卽指此說。論語『子在川上曰，「逝者如斯夫，不舍晝夜。」』宋儒以為此是孔子見

道體之言。朱子註云：『天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。』宋儒以爲孔子卽水之流行，而見大用之流行。道體之本然，卽是大用之流行。

上章說，一切事物，均經成盛衰毀四階段。舊事物如此滅，新事物如此生。如此生生滅滅，卽是大用流行。大用流行，亦稱造化。事物之成盛是造；其衰毀是化。一切事物之造及化，總而言之，統而言之，名曰造化。一事物又各是一造化，就其各是一造化說，總而言之，統而言之，名曰萬化。或亦以化兼指造化；所以亦說『大化』。大化流行，亦卽是大用流行。

我們實際底世界，是一『流行，』此點道家看之甚清。莊子齊物論說：『一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡若馳而莫之能止。』郭象說：『夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新，則天地萬物，無時而不移也。』（莊子大宗師註）『一受其成形，』卽就一事物之成盛階段說。『不亡以待盡，』卽就一事物之衰毀階段說。使一事物『一受其成形，不亡以待盡，』卽其陽。與之『相刃相靡』者，卽其陰。一切事物，皆如是一陰一陽，卽謂之道，所

謂一陰一陽之謂道。所謂一陰一陽，卽謂一事物之存在，一時爲其陽所統治，一時爲其陰所統治。一切事物，均如此變化，此卽是道。

我們說：此卽是道；此話又有兩重義。如一切事物，均照『一陰一陽』之程序變化，則『一陰一陽』卽此變化所依照之公式，亦卽是其理。我們說此卽是道；此可指此理。此是宇宙間一切事物變化所依照之理；照我們於第一章中所說天之意義，此或以說是天道。然一切事物之實際底變化，亦是道；對於一切事物之實際底變化，我們亦可說：此卽是道。我們可如此說，因爲我們所謂道，本是兼形上形下而言。

（二）道之六義

易繫辭說：『形而上者謂之道，』按字面講，易繫辭似以道爲專指形而上者而言。但易繫辭所謂形而上，與程朱及我們所謂形而上不同。易繫辭所謂形而上，猶曰形以前；形而下，猶曰形以後。戴東原的解釋，對於易繫辭，是不錯底。易繫辭之系統，不作程朱及我們所謂形上形下之分別。易繫辭所說道，專是就形下方面說。

以上說道有二義。道尙有別義，雖與此不相干，但爲淸楚起見，我們不妨詳爲分

析。就道字之本義說，道卽是路，故其第一引申之義，卽是人在道德方面所應行之路，如論語云：『君子務本，本立而道生，孝悌也者其爲人之本歟？』孝弟是爲人之道，卽人在道德方面所應行之路也。朱子說：『日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也，』（中庸注）亦說道之此義。道之第二義爲眞理，普通所謂眞理，卽我們於第七章所謂『是』者，或最高眞理，或眞理全體，如孔子說：『朝聞道，夕死可矣。』此所謂道卽眞理，或最高眞理，或眞理全體之義。道之第三義，卽道家所謂道，有似乎我們所謂眞元之氣者，如上章所說。道之第四義，卽所謂動底宇宙，如上文所說。道之第五義，卽無極而太極之『而』，如上文所說。道之第六義卽天道，如上文所說。

（三）十二辟卦圓圖

『一陰一陽』之公式，卽所謂天道者，可以符號表之。符號，易謂之象。易之爲書，照易傳及後人所解釋者，卽欲以象表示出一切事物變化所依照之總公式，及各種事物變化所依照之分公式。它以象表示，所以說，易者，象也。（易繫辭）它所表示之公式，照它的看法，乃事物變化所必依照者，所以它說：『先天而天弗違，』又說『範

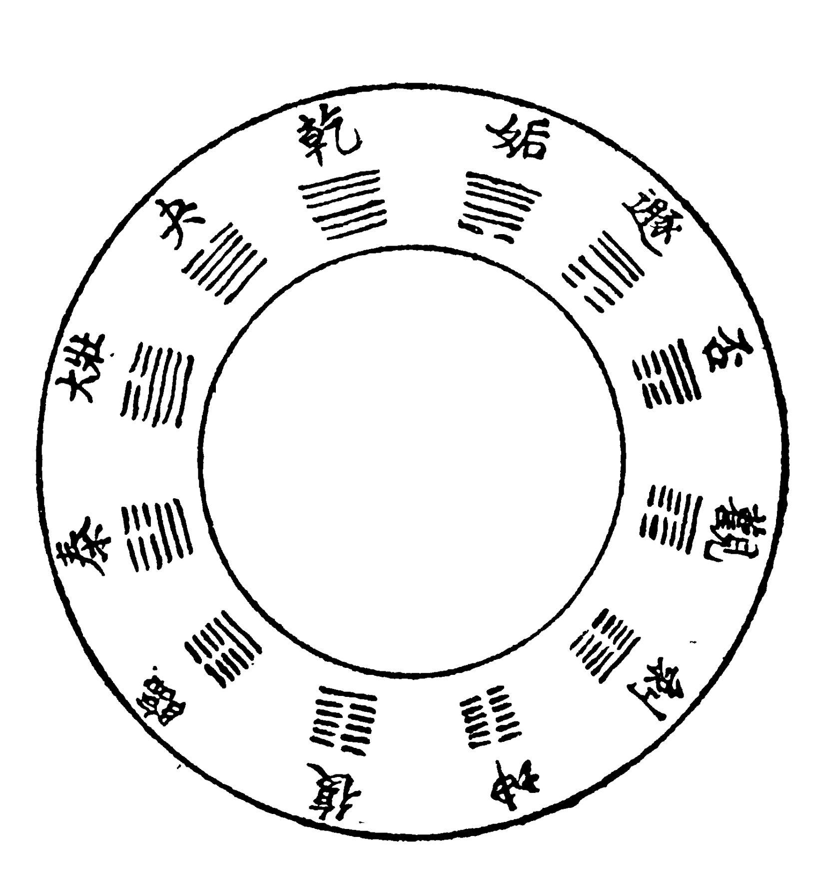
圍天地之化而不過。』（易繫辭）從一方面說，它可以說是眞正有哲學底意思。從又一方面說，它的野心太大，不是哲學所能達其目的。關於各種事物變化之分公式，如易傳及後人所認爲係易之六十四卦所表示者，尤其非哲學所能知。事物之類無窮，決不止六十四。各類事物之理之內容，尤非哲學所能知，如何可以象表示之？易之六十四卦之卦辭爻辭所說者，無論其意義如何，現均只有歷史底興趣。惟其所用符號，我們可借用以表示我們所說『一陰一陽』之公式，卽所謂天道者。說是借用，亦非完全借用。蓋我們關於此方面所講者，亦非與易完全不合，或完全無關。並且我們下列之圖，幾全是邵康節的，康節亦是易學大宗。

我們於上章已用象以表示陰陽及四象。若將四象之象，列爲一圓圖，則其圖如下：

此圖表示一事物成盛衰毀之四階段。看此圖須站在圖之中間，自下左方之少陽⚎看起，至太陽⚌，而少陰⚍，而太陰⚏。此所用之象皆是傳統底，惟舊以⚎表示少陰，⚍表示少陽。此似不合。蓋照易傳及後人講易者所設之易例，每卦之下爻，比其上爻爲更有決定之義。例如復卦爲䷗，剝卦爲䷖，講復卦者注重其下一爻之陽，講剝卦者注重其下一爻之陰。且以⚎爲少陽，⚍爲少陰，則可用康節之『加一倍法』而自然得上畫之圓圖，若以⚎爲少陰，以⚍爲少陽，則不能得之。所以我們以⚎表示少陽以⚍表示少陰。

若更以較繁複底圖表示上圓圖所表示者，則可用邵康節之六十四卦圓圖，惟此圖中，可用以表示我們所欲表示者，只十二辟卦之次序。此十二辟卦之次序，並非隨意排列，乃係依康節之『加一倍法』自然而得者。所以昔人多認爲『全是天理自然挨排出來』（朱子語）非人所能隨意安排者。惟依其原來之圓圖，照『加一倍法』自然而得者，此十二卦中間之間隔距離，並不一律，此則無可解釋者。我們今用此圖，但取其可以表示一般事物變化所依照之公式，不必計其所自來，卽認爲係

我們用隨意指定之象作一隨意排定之圖亦無不可。我們現只畫一十二辟卦圓圖，其圖如下：



（四）先天後天

此圖僅表示一切事物之變化所必依照之公式，即所謂天道者，而不涉及於某類實際底事物，亦不涉及於某類事物之理之內容。邵康節名此爲先天之易。朱子說：「據邵氏說：先天者，伏羲所畫之易也，後天者，文王所演之易也。伏羲之易，初無文字，只有一圖以寓其象數，而天地萬物之理，陰陽始終之變具焉。文王之易，即今之周易而孔子所爲作傳者是也。」（答袁機仲文集卷三十八）此說，若認爲係講歷史者，則其無稽不俟論。若認其係講哲學者，則此說不無可取。蓋周易如後人所講者，多涉及某種實際底事物，或某種實際底事物之理之內容。多涉及實際或近於涉及實際，所以可稱爲後天之學。若此圓圖，僅涉及一般事物之變化所依照之公式，至於某種事物在實際上之有無，以及其理之內容，均置不問，故可以稱爲先天之學。因其所表示係一般事物之變化所依照之公式，所以雖只一圖，而「天地萬物之理，陰陽始終之變具焉。」

所謂後天之學，其哲學底性質，較少於所謂先天之學。蓋哲學對於實際極少肯定。即論及實際底事物所必依照之理，而對於某理某理之內容，亦不能知。哲學可知

房子之成爲房子，必有其所以爲房子者，卽必依照房子之理，方可成爲房子，但此理之內容爲何，則係建築學所講，哲學不能知亦不求知也。周易之六十四卦，照易繫辭、及後之講易者所解釋，每卦皆表示一類事物或一類事物之理，以爲如此可以盡天下之變。然天下之變不但六十四卦不能盡，卽易林之四千餘卦亦不能盡。且關於理之內容及實際底事物，實非講易者所能知。不能知而強談，故人對於實際之知識有變動時，卽不可用。

然若不涉及理之內容及實際底事物，則六十四卦卽無所表示。所以我們現不用六十四卦。卽就八卦說，我們既不能以八卦爲卽代表天，地，山，澤，風，雷，水，火等具體底事物，則八卦亦可不用。至於易林所用之四千餘卦，更可不用矣。所以現在我們只講到兩儀四象八卦以下，卽無可說。

在此十二辟卦圓圖中，陽爻⚊表示一事物之氣之動者，陰爻⚋表示對於其氣之動者之阻礙，卽其氣之靜者。看此圖自復卦起。復卦䷗表示一事物之最初增長。在此階段此事物對於其全體之氣之靜者，只克服六分之一，但一陽爻在下，表示其氣

之動者之在繼續增長，所謂息中。自復卦經臨卦至泰卦此事物之陽繼續地息，其陰則繼續被克。至泰卦其陽佔全卦之半。此三卦所表示之三小階段，卽是此事物之成之階段，亦卽是其少陽之階段。又自大壯卦經夬卦至乾卦，此事物之陽，更繼續地息，至乾卦則其陰完全被克。此三卦所表示之三小階段，卽是此事物之盛之階段，亦卽是其太陽之階段。自姤卦經遯卦至否卦，此事物之陽漸消，至否卦陰佔全卦之半，陽在上，表示繼續地消。此三卦所表示之三小階段，卽是此事物之衰之階段，亦卽是其少陰之階段。自觀卦經剝卦至坤卦，此事物之陽更消，至坤卦而消盡。其陽消盡，其事物亦毁，只餘六個陰爻，表示一片阻礙。猶如一房子旣毁，惟餘一片阻礙此房者，如荊棘，風雨等，以供後人之憑弔。此三卦所表示之三小階段，卽此事物之毁之階段，亦卽是其太陰之階段。

我們對於陽說息，息者，生也，增長也，不對於陰說息。因陰陽是對於一事物說，我們說陰陽，是站在有此陰陽者之觀點說。站在此觀點說，陰是其氣之靜者。氣之靜者，無所謂息。站在一事物之觀點說，其衰毁並不是由於其陰之息，而是由於其陽之消。

易繫辭說：『往者屈也，來者伸也。』往來屈伸，亦是站在一事物之觀點說。站在一事物之觀點，我們說他自復卦至乾卦爲來，自姤卦至坤卦爲往，往者是屈，來者是伸。

（五）反，復，日新

若一事物既毀，其後卽無繼之者，則實際底世界，可以說是：『或幾乎息矣。』若一事物既毀，無與之同類者繼之，則實際底類，亦要『幾乎息矣。』事實上一事物既毀，不但另有事物繼之，且有其同類之事物繼之。易繫辭說：『無往不復。』有來，有往，有復。實際底世界是無始底，一切事物，皆是繼其以前之事物，所以照上圖，一切事物皆始於復。易傳認此爲宇宙之祕密，所以說：『復其見天地之心乎。』

一切事物之存在，皆經上圖所表示之十二階段。此十二階段，可謂之一週。此圖所表示之公式，可稱爲週律，亦卽是天道。

以上大體用易傳中之名詞，以說我們所見之道。老子中亦有與此相類之意思。若用老子中之名詞說，則一事物之本身如圖中乾卦所表示者，名曰正；其與此相反，如圖中坤卦所表示者，名曰反。老子說：『正言若反，』（七十八章）正乃與反相對

者。繼乎反而又爲正，名曰復。老子亦重復，它說：『萬物並作，吾以觀復。』（十六章）老子與易傳有一共同意思，卽所謂『物極則反。』一事物如發展至其極，例如一事物如發展至圖中之乾卦所表示之階段，則卽將變爲其反。但若變至若圖中坤卦所表示之階段，則又將變爲其反之反，反之反卽復。

一切底事物，永遠照此週律，變化不已。此卽是大化流行，或大用流行。此亦卽是道。易繫辭說『盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。』此卽所以頌道者。道包羅一切事物，所以謂之富有；道體卽是大化流行，所以謂之日新。

道家對於道體之日新，有深切底認識，上文已說。不過道家所注意，僅宇宙之實際方面，所以僅說變而不說不變。易傳雖未有意地注意於宇宙之不變方面，但以爲事物之變化有規律可尋，故亦承認變之中有不變者。易傳說：『天地之道，貞夫一者也。』（繫辭）一爲多中之一，卽變中之不變。舊說以爲周易之易，有簡易，變易，不易三義。變易卽變，不易卽不變，簡易卽謂執不變以說變。易傳雖未明顯地，有意地如此說，然亦可說有此意也。

宇宙間之事物，依照上述週律，時時生滅，時時變化，此卽是道體之日新。道體之日新，可從四種觀點觀之。因所從觀之觀點不同，所以其所見亦不同。易傳說：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」（繫辭）

所謂四種觀點者，（一）從類之觀點，以觀其類中之實際底分子之生滅；如從此觀點看，則道體之日新是循環底。（二）從理之觀點，以觀其實例之趨於完全或不完全；如從此觀點看，則道體之日新是進退底。（三）從宇宙之觀點，以觀有實際底分子之類之增加或減少；如從此觀點看，則道體之日新是損益底。（四）從個體之觀點，以觀其自一類入於另一類之程序；如從此觀點看，則道體之日新是變通底。

（六）循環底日新

一類中之個體，新陳代謝，如所謂「後浪推前浪，新人換舊人」者。後浪對於前浪，新人對於舊人，是新底，但此新是就個體說。又例如我們造一房，此房是一新底事物，然若此房與舊有之房，在其要素上，並無任何特異之處，則此房之是新，只是就個體說，而不是就類說。如此則新房舊房，雖依上述週律相代謝，亦是日新，但其日新是

循環底。又如中國自秦漢迄明清之歷史中，朝代雖屢次變更，然其所代表之政體，則俱屬一類。就朝代之變更說，中國之政治，亦是日新。但就其政治所代表之類說，其日新是循環底。

此種循環底日新，柏拉圖說是不死之倣本。一類中之實際分子，不是不死底。但一分子死則有與之同類者繼之。如此則此類中之實際底分子，可永遠相續。就此永遠相續說，此類是不死底。但其中之實際底分子，則非不死。所以說此是不死之倣本。以前人看道體之日新，多是從此觀點看。中國舊日哲學家說及宇宙間事物之變化，多舉四時之代謝，日月之往來，以爲例。蓋在以前之社會中，人所見天然人事之變化，都是循環底，故以爲天然人事中之一切變化，亦都是循環底。

（七）進退底日新

一類之事物，依照其理，其愈依照其理者，卽愈完全。例如一方底物，如愈依照方之理，卽愈方。我們於上章說，一理是一類事物之標準及其極限，如方之理是方底物之標準及其極限。我們說一物方或不方，卽依此標準說。若一物完全依照方之理，卽

是完全地方，卽是方之無可再方，卽已達其極限。若一類中之實際底分子其新者皆較其舊者爲近於其理，卽更依照其理，則此類之事物，是進步底。若此類中之實際底分子，其新者皆不較舊者爲近於其理，則此類之事物是停滯底。若此類中之實際底分子，其新者皆較舊者爲更不近於其理，則此類之事物是退步底。若從此觀點，以觀道體之日新，則若實際底事物之變，皆趨於或多趨於漸近其理之方向，則其日新是進步底。否則或是停滯底，或是退步底，如上所說。

（八）損益底日新

此所說道體日新之是進步底或退步底，是從理之觀點看。自另一觀點看，在實際底事物中，如有代表某類之事物出現，此類在以前並無代表；此亦是日新，此日新亦是進步底。例如以前並無飛機，現在有飛機，在有實際底分子之類中，飛機是一新類。此新類在實際中之出現，卽是道體日新之進步。

我們此所謂進步，是就宇宙之富有說。宇宙愈富有，則道體之日新愈是進步底。在有實際底分子之類中，如有新類出現，則卽使宇宙，在其實際方面，更爲富有。故如

此則道體之日新亦是進步底。

此所謂進步的意思，既如上述，則所謂退步者，亦可推知。如有一變化，使宇宙在其實際方面，較不富有，則此變化，卽是道體之退步底日新。於此我們可用損益二字，以表示此所說進步或退步。就宇宙之觀點說，損是退步，益是進步。

此所謂損益，特就實際上之類說。宇宙，在其實際方面，所有之類愈多，則愈富有。若就實際底事物之數量說，其數量增多，亦可說是使宇宙富有，不過於此，富有之意義，不甚顯著而已。例如有一博物院，其中有一千種東西，而每種只有一件。又如有一貨倉，其中有一千件東西，而此一千件只是一種。就實用方面說，此貨倉可以說是比博物院更富有。但宇宙之富有，不是可以自實用方面說底。因爲所謂實用者，必需對一目的說，而宇宙並不是有目的底。說它不是有目的底，並不是說它是無目的底，而是說它是無所謂有目的或無目的底。所謂無所謂有目的或無目的者，卽是說，有目的或無目的對於它均是不可說，不能說底。

我們上面所說宇宙之更富有或更不富有，只是就其形而下，卽實際底方面說。

就其形而上底方面說，宇宙是無所謂更富有或更不富有。因爲形而上之理，有卽有，無卽無，不能是先有而後無，或先無而後有。程伊川所謂：『百理俱在平鋪放著，』我們正可用他這句話。例如飛機之理，如其有，則本來卽有。所謂創造飛機者，不過發現其理而依照之以作一實際底飛機而已。宇宙既已包衆理，則就其形上方面，可以說是本來卽富有。所謂『冲漠無朕，萬象森然，』正是此義。其形下方面之富有，可以有損益，但其形上方面之富有，則不能損亦不能益。在形下方面有實際底飛機，並不使飛機之理益；無實際底飛機，亦並不使飛機之理損。程子說：『幾時道，堯盡君道，添得些君道多；舜盡子道，添得些子道多；元來依舊。』又說：『天理俱備，元無少欠，不爲堯存，不爲桀亡。』『這上頭更怎生說得存亡加減，是佗元無少欠，百理俱備。』（遺書卷二上）飛機之理亦是元來依舊。實際底飛機之有無多寡，對於它並無影響。

在宇宙之形上方面，所有之理，既是本來卽有，何以在形下方面，不能是所有之類，同時出現？於此必需分別一類事物之所依照及其所依據。其所依照是其理；其所依據是其氣。在實際上如有一新類出現，其類事物所依照之理，固是本來卽有，但其

所依據之氣，則不必皆本來卽有。此氣包括絕對底料及相對底料。絕對底料卽我們所謂眞元之氣，雖本來卽有，但不必卽依照此理而爲此類之物。相對底料，則不必本來卽有。如一實際底飛機所用之內燃發動機，固非本來卽有，卽其所用之木材及金屬，亦非本來卽有也。所以一實際底飛機之有，必需在有些類底物，例如內燃發動機等，已有之後。實際上之新類，必有所依據於實際上之舊類。所以雖有某理，而其類中之實際底分子，若所依據不具備，則亦不能出現。舊類中之事物，不依據新類中之事物，而新類中之事物，必依據舊類中之事物。以此爲標準，我們可以說，如此底新類比舊類是較高底，而宇宙之實際方面如有如此底新類之出現，則道體之日新是更進步底。

蟣蝨一類之物，其出現有所依據於人，我們是否亦須說，蟣蝨一類比人類是較高底？我們並不如此說，亦並不須如此說。蟣蝨之依據人，乃以人爲某種養料而依據之，非以人爲人而依據之。此卽與飛機之依據發動機不同。飛機之依據發動機，非以其爲鐵而依據之，乃以其爲發動機而依據之。社會之爲物，卽係以人爲人而依據之

者所以我們可說社會類較高於人類，如在生物方面有以人爲人而依據之之類，則此類應卽所謂超人，不過現在尙無有也。

所以實際上之新類，自其所依照之理之初得實現說，可以說是全新；自其必有所依據於舊類中之事物而始得成爲實際說，則新底不能離開舊底，新底包含舊底，繼續舊底，而不是取消舊底。

（九）變通底日新

關於這一點，我們如注意於個體看其自一類轉變入另一類時，更可有淸楚底了解。

我們上面說過：自個體之觀點，以觀其自一類入於另一類之程序；如自此觀點看，則道體之日新是變通底。一個體，在某時期內，可屬於某一類，換言之，卽可有某性。經過上述之週期，此個體可入一新類，卽有一新性。此新類之是新，可只是就個體說，而不是就宇宙說。因此類不必是於有此個體時方有實際底分子也。此個體之此新性，可以是必須待其以前所有之性之實際地有而後可實際地有者；如此則此個體，

卽入於一較高底類。按以上所述之週律說，此個體，於有此新性，或入此新類之時，卽入一新週期，在入此新週期之際，此個體卽入一新底，較高底類。其所以是較高底，因爲此個體於入此類時，必先入其所依據之類，而於入其所依據之類時，不必先入此類也。於入此新類時，此個體雖已脫離舊類，而其所原有之性，已包含於新性之中。此程序是變通底。易繫辭說：『窮則變，變則通。』窮，就一個體原來之週期說；變，就此個體之有新性入新類說；通，就此個體於有新性入新類後，新入之週期說。

依講辯證法者所說，屬於某一類之個體，如發展至一相當程度，則卽一變而入於別類。用辯證法所用之名詞說，其發展卽入於一新階段。在此以前之發展，係量底改變；至入於別類之時，則有質底改變；用辯證法所用之名詞說，此卽由量變到質變。自量變到質變，中間須經過一跳，卽是所謂突變。此個體原有之性，是一肯定，卽一正。在其脫離舊類之時，此個體對於原有之性必有改變，用辯證法所用之名詞說，此卽是否定，亦卽是所謂反。此個體既入一新類，有一新性，此新性卽又是一正，又是一肯定此卽所謂否定之否定，亦卽所謂復。此新性自一方面說，係否定舊性而得者，然非

舊性之先實際地有此新性卽不能實際地有。此新性之實際地有，係依據舊性之實際地有而有者。所以自又一方面說，此個體所有新性亦是其所有舊性之繼續，此卽所謂合。不過合中雖有舊性，而不卽是舊性，此個體經此一週期，入於次週期時，已入於一較高底類矣。

由上可見，辯證法所說事物變化之程序，完全可以上列之十二辟卦圓圖表示之。不過中國以前哲學家，只見及道體之循環底日新，故以爲一週期中之事物，卽其以前週期中之事物之重現，而無所改變。一否定之後，其否定此否定者，仍與此否定以前之肯定，不異其性。現在我們若注意於上所謂變通底日新，則可知一否定之後，其否定此否定者，與原來之肯定，可相似而可異其性。如此則我們所見雖與以前哲學家所見不盡同，但我們所見，仍可以上列十二辟卦圓圖表示之。

自歷史方面說，中國以前之哲學家所處之社會，是農業社會，其生活是隨天時之轉變而變異。此天時之轉變，如日月之運行及四時之代序等，均是循環底，故其生活上之變異亦是循環底。其所處之社會雖亦常有改變，而社會始終爲一類底社會，

故以爲宇宙間一切轉變，都是循環底。自哲學方面說，則中國以前底哲學家，以爲在事物之轉變中，其否定此否定者，仍與此否定以前之肯定爲一類。所謂否極泰來，其新來之泰，仍與原來之泰，不異其性。因此遂以爲，在人事方面，與其經否而再得泰，不如不經否而保持現在之泰。所謂『持盈保泰，』遂爲我們生活的規律。『持盈』以防否之來，『保泰』卽守現在之泰也。

近來哲學家所以有進步的觀念，自歷史方面說，亦有其原因，現不具論。自哲學方面說，近來底哲學家既以爲在事物之轉變中，一否定之後，其否定此否定者，與原來之肯定，雖有相似而可非一類。所謂否極泰來，其新來之泰，與原來之泰，雖有關連而可異其性。一事物於其否極泰來之後，此事物卽可入於一新類，得一新性，此新性雖爲舊性之繼續，而實比其較高。依此則宇宙間事物之變化，雖若爲循環底，而實爲進步底。自人生之觀點說，否定不是可怕底，而是可喜底。海格爾之辨證法，所以能爲以後革命哲學之基礎，其原因在此。革命爲對於一種社會之否定，卽對於一社會之某性之否定。經此否定，一社會可有一新性，入一新類，卽成爲一種較高底社會。此革

命哲學之要點也。

（十）『未濟』

莊子說：『道無終始，物有死生。』莊子所說之道，不必與我們所說同，不過此話我們可以借用。道何以無終始？道是無極而太極之『而』之程序；此『而』是無始無終底，上章已詳。不過照上文所說，道體之日新，如此日新下去，是否可有一時，於其時太極所有之理，俱有實例，又每理之實例俱完全合乎其理？就一方面說，此時是可能有底；不過此時，如其有之，必須經過無限底時間，方能達到；說須經過無限底時間方能達到，卽是說事實上永遠不能達到。

爲說明此點，我們第一須先注意，太極中之理，是有無量數底。他好比一個無盡藏，隨時取之不盡，用之不竭。此無量數底理，不是同時實現同時有實例，而是逐漸實現，逐漸有實例。所以必須如此者，因爲理之實現，是有層次步驟底。高類之理之實現，必在低類之理已實現之後。例如飛機之理之實現，必在內燃發動機之理已實現之後。此點上文已說。理之實現既有層次步驟，則卽需要時間。既需要時間，則無量數底

理之實現，必需要無限時間。

一類底事物，必完全合乎其理，然後可謂之完全。此亦需要無限時間。我們於上章說過，一事物之成就，其陽圈中，有許多事物。此許多事物，必需皆已是完全底，然後可為此一事物之完全底陽。有此完全底陽，此一事物方可是完全底。如欲將一房子成為完全底房子，則必需有完全底工程師，有完全底設計，有完全底磚瓦，有完全底木料，有完全底工人，工人又有完全底努力等等。此所謂完，全，均是完全合乎其理之義。此已不易。而一房子之陽圈中之各事物，又各有一陽圈，此圈中之各事物又必須皆是完全底。例如欲有完全底磚瓦，則必先有完全底磚瓦工人，完全底窰，完全底燃料等。一磚或一瓦之陽圈中之許多事物，又各有其陽圈。其陽圈中之各事物，又必須皆是完全底。如此重重無盡。如此推下去，說須宇宙間所有事物實際上已大部完全，不能有一事物完全。然若不能有一事物完全，又決不能有大部分事物完全。所以欲宇宙間所有事物皆完全，需要無限時間。

以上是就一方面說，就又一方面說，各類事物俱完全合乎其理之時，根本上是

不能有底實際底事物，根本上是不能完全底。我們於上文只說一物之陽，而未說其陰。假定一物有其完全底陽，亦必須不遇阻礙，方可使此物完全合乎其理。但其阻礙是不能沒有底。一物之陰不但能阻礙其一物之陽，使其不能永遠繼續存在，亦能阻礙其陽，使其不能完全依照此某物所依照之某理。而且陰與陽是相對底，此某物之陽力量愈大時，則其陰之阻礙亦愈大，所謂『道高一尺，魔高一丈，』雖不必有一丈，但亦有一尺。舊說以陰爲惡，以陽爲善，站在一事物之觀點看，固是如此，站在宇宙之觀點看，亦是如此。一事物之陽是使其依照某理者，所以就此事物說是善；其陰是阻礙其依照某理者，所以就此事物說，是惡。明道說：『事有善有惡，皆天理也。』（遺書卷二上）又說『萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡。陽長則陰消；善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？』（遺書卷十一）他亦大概有此所說之意。

我們於上章說，我們的實際底世界，是半清楚半混沌。現在又可說，它亦是半完全半不完全。無極而太極卽如此一直『而』下去。此『而』是無終底，亦總是不完全底。無論自何方面看，它總是『未濟。』我們若附會易，我們於此亦可說，所以易『以

未濟終焉。」

第四章　性　心

（一）性與命

某一類中之事物，必依照某理，方可成爲某一類中之事物。某理爲某一類中之事物所必依照而不可逃。例如飛機必依照飛機之理，方可成爲飛機。飛機之理卽飛機所必依照而不可逃者。某一類中之事物所必依照於某理者，自其必依照而不可逃言，則謂之命。自其因依照某理而得成爲某一類事物言，則謂之性。命有命令規定之義。某理雖不能決定必有依照之者，但可規定：如果有某事物，則某事物之成爲某事物，必須是如何如何。程朱說：說理是主宰。說理是主宰者，卽是說，理爲事物所必依照而不可逃；某理爲某事物所必依照而不可逃。不依照某理者，不能成爲某事物。不依照任何理者，不但不能成爲任何事物，而且不能成爲事物，簡直是不成東西。

從類之觀點說，某理卽某類事物之所以爲某類事物者。例如人理卽人之所以爲人者；馬理卽馬之所以爲馬者。某類事物之性，卽某類事物所依照於某理，而因以

成爲某類事物者。例如人性卽人之所依照於人之所以爲人者，而因以成爲人者。馬性卽馬之所依照於馬之所以爲馬者，而因以成爲馬者。凡事物依照某理，卽有某性，有某性卽入某類。

中庸說：『天命之謂性，』其本義如何，我們不論。我們只說，照我們所謂天，及命，及性，之意義，我們亦可說：『天命之謂性。』我們於第一章說天是萬有之總名，兼本然與自然。事物所必依照之理，某事物所必依照之某理，皆可說是天命。一切事物，依照天命而有其性，所以可以說天命之謂性。每一事物，皆依照其命而有其性；此之謂『各正性命。』（易乾彖辭）

論一事物之全體時，必論及其所依照於理及其所依據於氣者。一事物之成，必有所得於天。其所依照於理及其所依據於氣者，皆其所得於天者。道家名此曰德。德者得也，言其所得於天也。自天之觀點看，此『得』謂之賦，賦者賦予。自事物之觀點看，此『得』謂之稟，稟者稟受。合而言之，謂之稟賦。一事物之稟賦，卽從形上及形下方面，看一事物之所得於天者。若一事物之稟賦特好，則謂之『得天獨厚。』

孟子所說之性，照我們的看法，係形下底。程朱等雖自以爲係講孟子，但其所說性則係形上底。蓋先秦哲學家，除公孫龍外，皆不作形上形下之分別。其所說之天，道等，自我們的觀點看，皆是形下底。所以孟子雖亦說，我們的性，乃『天之所與我者，』孟子雖亦可說，『天命之謂性，』如中庸之作者所說，但孟子所說之天，是形下底，所以孟子所說之性，照我們的看法，亦是形下底。孟子舉人皆有惻隱之心，以證人皆有『仁之端。』但照程朱的說法，則惻隱是情，不是性；仁是性。說惻隱是『仁之端，』只可解釋爲於人之情中有惻隱，可以見其性中有仁；不能解釋爲：仁與惻隱本是一件事，其關係如一樹之枝與幹之關係。但孟子此話之原意，正是如此第二解釋所說者。所以程朱所說之性，與孟子所說之性不同。不同之主要之點是在孟子哲學中無形上形下之分，所以其所說之性，是形下底而在程朱哲學中，有形上形下之分，其所說之性，是形上底。

道家說『德』亦是只就形下方面說。依道家的說法，德者得也；德卽一物之所得於道而以爲其物者。道家亦說性，命，其所說性，命之意義，與德相同。道家所說之道，

亦是形下底，所以其說德或性，命，亦是就形下方面說。我們說：道家所說之德，乃一事物所得於道，而以爲其物者；而不說德乃一類事物所得於道而以爲其類之事物者。我們所以如此說，因爲道家注重個體，他們不但不說一類事物所必依照之理，似乎對於類亦不注意。

（二）義理之性，氣質之性，氣質或氣禀

程朱說性，又說義理之性，氣質之性，氣質或氣禀之分別。蓋一事物之禀賦，有依照於理者，有依據於氣者，所以必須說此三者，然後一事物之禀賦之各方面，方可俱顧到。義理之性，亦稱本然之性，或天地之性。

一某類事物之義理之性，卽某一類事物之所以爲某一類事物者，亦卽是某一類事物之理。程朱說：『性卽理也，』正是就義理之性說。我們說某理時，我們是就其本身說。我們說義理之性時，我們是就依照某理之事物說。所以義理之性雖卽是理，但因說法不同而可有二名。義理之性卽是理，是形上底，某一類事物必依照某理，方可成爲某一類之事物，卽必依照其義理之性，方可成爲某一類之事物。某一類之事

物，於依照其理，卽其義理之性，而成爲某一類之事物時，在實際上必有某種結構，能實現某理者。能實現某理之某種結構，是實際底形下底，卽是此某種事物之氣質或氣稟。此某類之事物，雖均有某種氣質或氣稟，以實現其理，其義理之性，但其完全之程度，則可因各個事物而不同。因此此類之各個事物，實現其義理之性之程度，又可各個不同，有實現其八分者，有實現其七分者。此其所實現之八分或七分，卽此事物之所實際地依照於其義理之性者，此卽其氣質之性。一某事物有某種氣稟，有某種氣質之性，卽能發生某種功用；此功用程朱名之曰才。例如飛機必依照飛機之理，卽其義理之性，方可成爲飛機。飛機於依照其理，其義理之性時，必有實現飛機之理之某種結構；此卽其氣質或氣稟。各個底飛機，雖均有飛機之氣稟，但其完全之程度，則可各個不同，所以其實現飛機之理之程度，又各不相同。有實現其八分者，有實現其七分者；此七分或八分，卽各個底飛機之所實際地依照於飛機之理者；此卽其氣質之性。各個底飛機，有此種氣稟，有此種氣質之性，卽能有飛機之功用；此卽其才。伊川說：『性稟於天；才稟於氣。』此天指理說，此氣指氣質或氣稟說。

義理之性是最完全底，因爲它卽是理。例如方底物之義理之性卽是方之理，卽是絕對地方。絕對地方，是完全地方，只能是方，不能是不方。方底物於依照方之理而以成爲方時，必有某種結構以實現方之理，此卽是其氣質，或氣稟。因氣質而有氣質之性。不過此氣質之性，不能完全與義理之性相合。其是方可以是七分地方或八分地方，可以或多或少，但無論如何，總不能是完全地方。其所以不能是完全地方者，卽受其氣稟之實際底結構之影響，而爲其所限制也。程朱說：『論性不論氣不備；論氣不論性不明。』他們說此話時，以及說義理之性及氣質之性時，均係專就人說，但我們現在則用之以說任何事物。若只論義理之性，而不論氣質之性，及氣質或氣稟，則不能說明實際底事物之所以不完全。我們於知實際底事物不完全時，我們卽有一完全之標準；雖其內容如何，我們或不能知。若只論氣質之性及氣質或氣稟，而不論義理之性，則卽沒有完全之標準，而所謂實際底事物之不完全，不但不能說，且亦不能知。例如上所說之方底物，若不論氣質之性，及氣質或氣稟，則不能說明一方底物之所以不十分方。然我們若知此方底物是不十分方，則我們必有一十分方之標準。

雖什麽是十分方，我們或不能說，但我們若不以此爲標準，則此方底物之不十分方，我們不但不能說，且亦不能知。顏習齋諸人說性，以爲不必要義理之性與氣質之性之分，其錯誤卽在於此。

（三）正性輔性及無干性

每一事物，從其所屬於之任何一類之觀點看，皆有其正性，輔性，及無干性。我們於第一章中說，沒有一事物專依照一理。每一事物皆依照許多理，有許多性，屬於許多類可以說是不知依照許多理，有許多性，屬許多類。每一事物所依照之理，所有之性，所屬之類，皆各不相同所以每一事物只是每一事物，而不是其它；此卽所謂個體也。各個體之所以可分別，正因其各有許多不相同底性，以爲分別也。從類之觀點看，每一事物皆有與它事物相同處，卽有墨經所謂『有以同。』從個體之觀點看，每一事物皆有與它事物不同處。張橫渠說：『造化所成，無一物相肖者；』（正蒙太和）卽是從此觀點說。

每一事物，從其所屬於之任何一類之觀點看，其所以屬於此類之性，是其正性，

其正性所涵蘊之性，是其輔性，與其正性或輔性無干之性，是其無干性。例如人，從其所屬於之人之類之觀點看，則有人之性，有人所有之性，有一個人所有之性。人之性是人之理。孟子說：『人之所以異於禽獸者幾希，』卽是就人之性說。此人之性是『人之所以異於禽獸者，』亦卽人之所以爲人者。所以從人之類之觀點看，此是人之正性。人不獨屬於人之類，且屬於包括人之類之類。人不僅是人，而且是物，是生物，是動物。所以凡是一般物，一般生物，一般動物，所同有之性，人亦有之。此諸性雖亦爲一切人所同有，但非人之所以爲人而所以異於禽獸者，故此只爲人所有之性，而非人之性。但雖非人之性而亦爲人之性所涵蘊。例如人之性涵蘊動物之性。此卽是說，有人之性卽有動物之性，但有動物之性，不必有人之性。此人之性所涵蘊之諸性，卽是人之輔性。至於就一個人之個體說，一個人又可有許多其自己特有之性。一個體可同時在許多類，同時有許多性。例如一人是高底，卽有高之性，入高底物之類。他又是白底，卽有白之性，可入白底物之類。他又是肥底，卽有肥之性，入肥底物之類。如此分析，一人可有不知許多底性，可入不知許多底類。但此諸性，皆與人之所以爲人者

無干；此諸性，從人之類之觀點看，卽是人之無干性。

此是從人之類之觀點以看人性。若一人是白底，則屬於白底物之類，若從白底物之類之觀點看，則此人之白性是其正性。白性所涵蘊之性，如顏色等，是其輔性。其所有之人之性及動物之性等，是其無干性。

（四）性善性惡

性善性惡，是中國哲學史中一大問題。舊說討論此問題者，皆是就人性說。但我們不妨將此問題擴大。我們所說義理之性及氣質之性，旣已不專就人說，所以我們於討論人性之善惡之外；亦可討論一切事物之性之善惡。

於此我們須先討論，所謂善惡，是從何觀點說？是從眞際或本然之觀點說？是從實際之觀點說？是從一件一件底實際底事物之觀點說？是從社會之觀點說？

各種事物之義理之性，均可以說是無善無惡底，亦可以說是至善底。各種事物之義理之性，卽是其所依照之理。從眞際之觀點說，理不能說是善底，或是惡底，因爲我們說到任何事物之是善是惡時，我們必用一批評之標準。我們若對於理作批評，

此批評是沒有標準可用底。所以從眞際之觀點說，理不能說是善底或是惡底。陽明一派有『無善無惡心之體』之說。照我們的說法，從眞際之觀點說，理亦是無善無惡底。

自實際之觀點說，各類事物所依照之理，是其類事物之完全底典型，是我們所用以批評屬於其類之事物之標準。從每一類事物之觀點看，每一類事物所依照之理，皆是至善底。例如方底物所依照而以成爲方者，卽是方之理。從眞際之觀點說，我們沒有什麽標準可以說方之理是善是惡。但從實際之觀點說，方之理乃一切方底物之完全底典型，乃我們所用以批評方底物之標準。我們說這個方底物很方或不很方，我們卽是以方之理爲標準。所以從實際之觀點說，理是至善底。所謂善者，卽從一標準以說合乎此標準者之謂。從此標準說，合乎此標準者是善，則此標準卽是至善。我們說一個很方底物『好方，』一個很兇底物『好兇，』如果很方底物是好方，很兇底物是好兇，則方之理卽是至好底方，兇之理卽是至好底兇。

理是各種事物之義理之性，就一方面說，如各種事物之義理之性，是至善底，則

各種事物之氣質之性，亦是善底。因爲各種事物之氣質之性，卽各種事物之所實際地依照於其理者。其依照可有不盡，但既是依照於至善，應亦是善底。它可以是八分地善，或七分地善，它可以是不很善，但我們不能說它是不善底。易繫辭說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』程朱常引用『繼之者善也，成之者性也，』以說性，卽是就此方面說。明道說：『「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也。』（遺書卷一）某事物之義理之性卽是其所依照之理；嚴格言之，性應專指氣質之性。所以說：『凡人說性只是說繼之者善也。』事物之義理之性是理，是至善，其氣質之性是其所實際地依照於理者，是『繼之者善，』亦是『成之者性。』

若某一事物，能十分地依照其理，卽可謂之爲『窮理；』能『窮』其所依照之理，卽是能盡其義理之性；所以『窮理』亦卽是『盡性。』照我們於本章所說『命』之意義，則窮理，盡性，亦卽是『至命。』伊川說：『窮理，盡性，至命，只是一事。纔窮理便盡性；纔盡性便至命。』（遺書卷十八）我們亦如此說。我們又以爲不只於人是如

此，卽於各種事物亦莫不然。

就此方面說，各種事物之氣質，亦可以是很善底，或不很善底。一某事物之氣質，若能使其氣質之性得以充分合乎其義理之性，使其理得以充分實現，卽是很善底，否則是不很善底。例如一飛機，其義理之性是飛機之理，其氣質之性是其所實際地依照於飛機之理者，其氣質是此飛機之實際底結構，所以使此飛機依照其義理之性，而有其氣質之性，使飛機之理得以實現者。若此飛機之此種實際底結構，能使其氣質之性充分合乎其義理之性，使飛機之理得以充分實現，此飛機卽是一好飛機，其氣質亦是很善底。若此飛機之此種結構，使其氣質之性，不能充分合乎其義理之性，使飛機之理不能充分實現，以致此飛機飛上去卽落下來；此飛機卽是不很善底飛機，其氣質亦是不很善底。

就此方面說，我們說此飛機是不很善底，而不說它是很不善底，或是惡底。因爲此飛機既屬於飛機之類，它必多少有合於飛機之理。若完全不合，它根本卽不是飛機，它根本卽不能飛上去。若此，它卽應屬於別類，我們亦應以別類之理爲標準以批

評之

就又一方面說，凡屬於某類之物，雖必多少有合於其類之物之理，然其合若太少，以致此物所有之某性之分數，不能與此類之物於一時普通所有之某性之分數相等，則此物可以說是不善底或是惡底。從此方面說，每一類事物，皆有其本然底標準，及其實際底標準。其本然底標準卽是其理，其義理之性；其實際底標準卽其類事物於一時普通所能達到之合乎其本然底標準之程度。我們說『於一時，』因爲一類事物之實際底標準，可以隨時不同。例如飛機於現在普通所能達到之合乎其本然底標準之程度，與十年前卽大不相同。十年前之好飛機，現在或卽是壞飛機。

從此方面說，我們可以舊說中之性三品說，說事物之氣質之性。凡一事物之氣質之性能達到其類事物之氣質之性於一時普通所能達到合乎其義理之性之程度時卽是中品；其超過此程度者是上品；其不及此程度者是下品。上品是善底；下品是惡底；中品是不善不惡底。

舊說中所謂性三品說，卽是就氣質之性說。朱子說：『如退之說三品等，皆是論

氣質之性說得儘好。只是不合不說破個氣質之性，却只是做性說時便不可。如三品之說，便分將來，何止三品，雖千百可也。』又說：『如韓退之原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來。』（語類卷四）朱子此所說性是指義理之性，說義理之性不能有三品。例如方之理不能是很方或不很方。但若就氣質之性說，則又不只三品可以說，不知有許多品。不過雖不知有許多品，但照上面所說，我們可說有三品。

照此方面說，氣質亦有上中下三品，與氣質之性之上中下三品相應。

從眞際或本然之觀點看，所有實際底事物，沒有能眞正窮理盡性底，例如，如從方之理之觀點看，則實際中之方底物，皆是不十分方，卽皆是不完全底。若純從此觀點看，則我們的實際底世界，卽是一不完全底世界，亦可說是一惡底世界。柏拉圖之看實際，卽從此觀點看。

但若從實際或自然之觀點看，則各類之實際底分子，雖不各完全依照其理，但亦各依照其理。他們雖不是完全底，但却各向其完全底標準以進行。實際底事物，與

其說它是惡，毋寧說它不是至善。我們是在實際或自然中者；我們不應離開實際或自然，而專從眞際或本然之觀點，以看實際底，自然底事物。從實際或自然之觀點看，我們對於實際，可以樂觀而不必悲觀。亞力士多德對於實際，持如此底看法；儒家對於實際亦持如此底看法。

若從一件一件底實際底事物之觀點看，則每一事物，各以其自己之所好爲標準，以批評其他事物。合乎其自己之所好者是善底；否則是惡底。莊子秋水說：『以道觀之，物無貴賤，以物觀之，自貴而相賤。』其意亦說此點。

人亦是實際底自然底物。我們普通所謂自然底善惡，是人從其是一實際底自然底物之觀點以說者。此所謂善惡，卽是所謂好壞。例如我們願有健康，而不願有疾病，我們卽說健康是好底，疾病是壞底。其實健康是一種生理底事，疾病亦是一種生理底事。若從一致我們疾病之黴菌之觀點說，則我們的疾病正是他們的健康。又例如我們以天雨不便行動，故常以晴天爲好天；但久旱之雨又成爲好雨。人所謂自然底善惡，其善惡是以人之欲爲標準而說者。孟子說：『可欲之謂善。』他此話之本來

底意義，我們可以不管，不過我們可借用此話，以說我們的意思。

照以上所說，豈不是所謂善惡，完全是相對底，變底，多底？從一標準看是善者，從另一標準看或是惡，從一標準看是惡者，從另一標準看或是善。自一方面看，是如此底。道家看清此點，而亦注重此點。莊子齊物論說：『民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠；四者孰知正味？』『毛嬙麗姬，人之所美也。魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？』所以『仁義之端，是非之途，紛然淆亂，吾惡能知其辨？』不知其辨，卽對之不作辨，而聽其自爾；此卽所謂齊物。按一方面說，莊子此見，是不錯底。

但自又一方面看，凡善惡既是對一標準說，離開一標準，卽無所謂善惡，則我們可知，凡所謂善者，卽是從一標準，以說合乎此標準者之謂。此卽是善之理，是絕對底，是不變底，是一底。凡合乎一標準之事，從此標準之觀點看，卽是善底。凡是善底事，俱依照此理。

所謂惡者，卽是從一標準，以說反乎此標準者之謂。此是不是惡之理？有沒有惡

之理?柏拉圖對於此問題,未有決定。亞力士多德,朱子俱以爲沒有惡之理。照他們的說法,凡是理必有積極底內容;而所謂惡者,只有消極底意義。從一標準之觀點看,不合乎此標準者,卽是不善。惡卽是不善之尤者。不善及惡是沒有達到善之標準者。此如沒有達到方之標準者,我們說他是不方,不方沒有積極底意義。只有方之理;沒有不方之理。

或說,如一物不方,則必是另一某種形狀,就此另一某種形狀說,亦是積極底,應亦有其理。此話是不錯底。不過若從此物之是另一某種形狀說,則此物卽不是方底物;說此物不是方底物,與說此物是不很方底物,完全不同。此物不是方底物,是此物依照一別理;此物是不很方底物,是此物依照方之理,而未充分依照之。它們都並不是依照不方之理,因爲沒有不方之理。

亞力士多德及朱子以爲惡只是實際中所有之缺陷,只是不合理者。它是不合理者,所以亦無理與之相應。他們的此主張之根據,在於以爲惡卽是不善。但照我們的說法,惡是反乎一標準者。我們可以說,不合乎一標準者是不善;反乎一標準者是

惡。就其不合乎一標準說，不善只有消極底意義；就其反乎一標準說，惡亦有積極底意義。由此方面說，沒有不善之理，而有惡之理。此正如沒有不光明之理，而有黑暗之理。

（五）人性是善是惡

從社會之觀點，以說善惡，其善惡是道德底善惡。以上所說善惡，均可對於一切事物說。但道德底善惡，則只可對於人說。舊說中討論人性善惡問題者，其所謂善惡，均就道德底善惡說。

所謂人性，有各種意義，已如上述。凡討論此問題者，於討論之時，須先說明其所討論者是人之性或人所有之性，以免無謂底糾紛。

先就人之性說，從眞際或本然之觀點看，有人之性者之義理之性，卽人之所以爲人者，不能說它是善底或是惡底，卽是無善無惡底。從實際底觀點看，人之性是屬於人之類之物之完全底典型，可以說是至善底。有人之性者之氣質之性是可以很善或不很善底。有人之性者之氣質，亦可以是很善，可以是不很善底。或亦可以說，有

人之性者之氣質之性，可有三品；其氣質亦可有三品。

從實際或自然之觀點看，有人之性者亦是實際底物。若實際底物均可說是善底，則有人之性者亦可說是善底。有人之性者可說是善底，因爲人之性可說是至善底。

從實際底物之觀點說，凡實際底物皆以其自己之好惡爲標準，作善惡之判斷。有人之性者，亦可以從其所有之人之性發出之好惡爲標準，作善惡之判斷，如以此爲標準作善惡之判斷，則自然以人之性爲是善底。

從社會之觀點說，人之性亦是善底，其說詳下。現且說，從眞際之觀點說，人之性是無善無惡底；從實際之觀點說，人之性是善底；從實際底物之觀點說，人之性是善底；從社會之觀點說，人之性亦是善底。照我們的說法，人之性可以說是，徹頭徹尾地『無不善。』

我們以上所說關於善之諸分別，在舊說中無有。在程朱及一般宋明道學家之哲學中，所謂善卽是道德底善；而整個宇宙，亦是道德底。我們的說法，不是如此。我們

以爲道德之理，是本然底，亦可說是宇宙底。但宇宙中雖有道德之理，而宇宙却不是道德底。

我們說，從社會之觀點看，人之性是善底；此卽是說，若從社會所立對於善之標準說，人之性亦是善底。社會所立對於善之準標，卽是道德底標準，所以合乎此標準之善卽是道德底善。

從道德底善說，人之性亦是善底。因爲人之性之內容中，卽必須有道德。人之性卽是人之所以爲人者，人之所以爲人者，人之所以異於禽獸者。此人之所以爲人者，人之所以異於禽獸者，若用言語說出，卽是人之定義。人之有社會，行道德，不能不說是人之所以異於禽獸者之一重要方面。所以在人之定義中，我們必須說及人之有社會，行道德。此是人之定義之一部分底內容，亦卽是人之理，人之性，之內容。這一點卽主張人性惡者，如荀子，亦是承認底。荀子說：『水火有氣而無生；草木有生而無知；禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦且有義，故最爲天下貴也。』（王制篇）又說：『故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而

無男女之別。故人道莫不有辨；辨莫大於分；分莫大於禮；禮莫大於聖王，』（非相篇）荀子這兩段所說，是就人之所以為人，人之所以異於禽獸者說，此兩段話，即孟子說，亦不過如此。

孟荀所以有爭辨，並不是因為他們對於人之所以為人，人之所以異於禽獸者，有什麽不同底見解。其所爭者在於：此人之所以為人，人之所以異於禽獸者，是人生來即有，抑是生後學習而得？換句話說，人之性對於人，是俱生底，抑是後得底？

照性字之原來底用法，凡可稱為一事物之性者，均是與此事物之有而俱有，所謂『生之謂性。』照性字之這樣底用法，一事物之性，如果它是性，當然都是俱生底；後得者不名為性而名為習。不過我們所謂性，並不是用『生之謂性』之義。照我們的說法，凡事物屬於某類，即依照某理而有某性。所以照我們的說法，一事物之性可以是俱生底，亦可以是後得底。

若說人所有之人之性，是俱生底，則即是主張舊說中之性善說；若說它是後得底，則即是主張舊說中之性惡說或性無善無惡說；若說人之性對於有些人是俱生

底，對於有些人是後得底，則卽是主張舊說中之有性善有性不善說。

究竟人所有之人之性是俱生底或後得底？現在我們所有底人都有人之性，這是不成問題底。卽我們所認爲最不道德底人，我們可以駡他爲『不是人』者，亦不能不說他有人之性因爲他亦是在社會中生活者。只要是在社會中生活者，多少總有點人之性。問題是：現在我們所有底人之人之性，是生來俱有底，抑是後來學習得來底？

有兩種方法可以解答這個問題，一種是形式底，邏輯底；一種是實際底，科學底。中國哲學家自孟荀以下，於討論此問題時，所用之方法，多是實際底，科學底；他們大都根據實際底事實，以證明人之本來是善或是惡。孟子說：『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。』他以爲此惻隱之心，卽是仁之端。人皆生而有諸善端。所謂道德，不過是此諸善端之擴充。孟子所舉之事實底例，以後宋明道學家皆常用之，以證明人之本來是善。荀子亦舉人之『生而有好利，』『生而有疾惡，』『生而有好聲色，』等事實底例，以證明人之本來是惡。這些事實底例，以及現在心理學中所講

關於人性諸理論，我們現均不引用。我們是講哲學，並不是講科學。就講哲學底立場，我們只用形式底邏輯底方法，以解決這個問題。

無論我們以爲人所有之人之性是俱生底或是後得底，我們必須承認，現在所有底人，是都有人之性底，此點上文已說到。卽令我們說人所有之人之性是後得底，我們亦須承認人之爲物，必有一種結構，使之能學得人之性。此卽是說，人必有對於人之性之氣質，方可有人之性，此氣質必是俱生底，因爲並不是所有底物，皆能學得人之性。其所以不能學得人之性者，因其本來無此種氣質也。若本來無此種氣質，則無論如何學習，終如沙煑飯，終不能成。若說此種氣質亦是學得底，則我們亦須承認，人必須有一種結構，使之可以學得此種氣質，其理由還是因爲不是所有底物皆能有人之性。如此無論如何推下去，我們總可以說，人必須生來卽有對於人之性之氣質，或此種氣質之氣質，或此種氣質之氣質之氣質。如此可以寫得很長，而我們的理由，總是不變。荀子亦說：『然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具然則其可以爲禹明矣。』（性惡篇）『知仁義法正之質，能仁義法正

之具，』正是對於人之性之氣質，或此種氣質之氣質。

若人皆生而有對於人之性之氣質，或此種氣質之氣質，則人必生而卽有所依照於人之理，因對於人之性之氣質，或此種氣質之氣質，是有所依照於人之理而有底，否則卽不成其爲對於人之性之氣質，或此種氣質之氣質。人生而卽有所依照於人之理，則此所依照於人之理者，卽人所有對於人之性之氣質之性也。由此方面看，凡人所有之性，其需要一種生理底或心理底基礎者，無論是否需要學習而後有，皆可以說是俱生底。

孟子以爲人之所以異於禽獸者，在其有父子之親，君臣之義等。亞力士多德以爲人是政治動物，必在國家之政治組織中，人方能實現其形式，用我們的話說，方能實現其理。人必在社會底，道德底，生活中，方能實現人之所以爲人者，人之所以異於禽獸者。這種說法，大體是不錯底。孟子，亞力士多德的錯誤，在於不只說，人欲實現人之理，須有社會底生活，而且須有某種社會底生活。如所謂君臣國家等，只於某種社會內有之；並不是於凡社會內皆有之。關於此點，於第六章另有詳說。

如上述。孟子及亞力士多德以爲人之性對於人是俱生底此點我們亦主張之其說已道德底，生活。不過我們不主張，如道家所說，人若順其自然發展，不必勉强，則自有社會底，順其自然則自有道德底，社會底，生活。道家雖未標明主張性善，而實則是極端地主張性善者。他們以爲人若足以亂人之性，引人入於虛僞。莊子天道說：老聃謂孔子云：『夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉。噫！夫子亂人之性也。』放德而行，循道而趨，卽是順人性之自然也。我們亦不必主張如宋明道學家所主張之極端性善論。宋明道學家以爲人之性如完全底寶珠，其在人如一寶珠在混水中。寶珠雖爲混水所蔽，而其爲完全底寶珠自若。陸王一派，更有『滿街都是聖人』之說。我們不必如此主張，卽孟子所說性善，亦不如此極端。我們只須說，對於人之性之氣質，是人所生而有者。只須如此說，我們卽可說人之性對於人是俱生底，人之社會底生活，道德底行爲，是順乎人所有之人之性之自然底發展。

但社會底生活，道德底行爲，對於人亦很有勉强底方面。主張性惡者特別注重

此方面；我們亦不能說他們沒有理由。人不僅有人之性，而且有人所有之性，及一個人所有之性；其中有許多顯然是俱生底，而且是與人之性有衝突底。人所有對於人之性之氣質，亦未必是完全好底。所謂未必是完全好底者，卽未必完全能爲人之理之實現之所依據。因此兩種原因，所以社會底生活，道德底行爲，雖是順乎人所有之人之性之自然底發展，而對於人亦很有其勉强底方面。

就氣質方面說，一某事物之氣質或氣稟，未必能使其氣質之性，充分合乎其義理之性，未必能充分實現其理；上文已說。人所有對於人之性之氣質或氣稟，因人而殊。有能使其氣質之性充分合乎人之義理之性者，有不能使其氣質之性充分合乎人之義理之性者。所以人有賢愚善惡之不齊。關於這一點，程朱已看淸楚。明道說：『論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。』此所說氣謂氣質或氣稟；此所說性謂人之義理之性，卽人之理。必二者兼論，然後性善之說，始可以無困難。蓋若不論氣質，則關於人之所以有不善，甚難解釋。兼說氣質與義理之性，則我們可說義理之性是善，但關於人之所以有不善，亦有充分底解釋。所以朱子說：『氣質之說，大有

功於聖門，自張程之說立，而諸子之說泯矣。』

但我們上所說之另一端，程朱尚未注意到。我們於上文說過，一切事物，均有正性與輔性。人之性是人之正性，但人亦有許多輔性。人不僅是人，而且是動物，是生物，是物。人於所有人之性之外，尚有一切動物，一切生物，一切物，所同有之性；此即我們所謂人所有之性。此亦是一切人所同有者，但不是人之正性，而是其輔性。人在此諸方面亦均有其義理之性，氣質之性，及氣質或氣稟。例如人在其是動物之方面，其義理之性即動物之理；其氣質之性，即其所實際地依照於動物之理者。其氣質或氣稟即人在其是動物之方面所有之某種結構，以實現其動物之理者。就動物之理之本身說，可說是無善無惡底，亦可說是至善底。就人在其是動物方面之氣質之性說，其能十分地充分合乎動物之理者，是十分地善，否則不是十分地善就其關於此方面之氣質或氣稟說，能使其氣質之性充分合乎其理者，能充分實現其理者，是善，否則是不善或惡。關於人所有之其他諸性，如生物之性，物之性等，亦均如此例推。

此是從眞際或實際之觀點看。若從社會之觀點看，或從人之所以爲人者之觀

點看，則如從人所有之性所發之事，與從人之性所發之事有衝突時，則從人所有之性所發之事是不道德底。例如好生惡死，是根於人所有之生物之性，凡是生物，都是好生惡死底。由此發出之行爲，卽是求生避死。若此行爲不與由人之性發出之行爲，發生衝突，則此行爲是無所謂道德底或不道德底。但有時求生避死之行爲，與由人之性所應發之行爲有衝突，如此則此求生避死之行爲，是不道德底。已往及現在歷史中有許多殺身成仁，捨生取義之行爲。這些行爲，皆是捨棄從人所有之生物之性所應發出之行爲，而取從人之性所發出之行爲。如捨棄應從人之性所發出之行爲，而取從人所有之生物之性所發出之行爲，則其行爲是不道德底。我們於此，必以人之性爲標準，以判定是非，因爲人之性是人之正性。若欲是人，則必順人之正性，不順其輔性。人所有之性，雖其本身不是不道德底，但有些不道德底行爲，是從這些人所有之性發出者。所以人所有之性，從人之所以爲人者之觀點看，亦是道德底惡之起原。

我們說從人所有之性發出之事與從人之性發出之事有衝突時，而不說人所

有之性與人之性有衝突時，因爲人所有之性與人之性在根本上是無衝突底。不但無衝突，人之性之有涵蘊人所有之物之性，生物之性，動物之性等之有。但由其所發生之事，則有衝突之時，如以上所舉之例。

在有許多時候，從人所有之性所發出之事之所以是不道德底者，並不是與人之性所發出之事有衝突，而是與某種社會之理所規定之規律相衝突。如係此種情形，則此種事在別種社會內，卽可以不是不道德底。此點下章另詳。

從一個人所有之性所發出之事，如與從人之性所發出之事有衝突時，亦是不道德底。所以一個人所有之性，亦是道德底惡之起原。此諸性非一切人所共有者，所以在根本上卽有與人之性衝突者。

（六）情，欲

從性所發之事，程朱名之爲情；情卽性之已發。孟子說：『惻隱之性，仁之端也。』照朱子的講法，仁是性，是未發，惻隱是情，是已發。未發之性不可見，但可於已發之情見之。朱子說『有這性便發出這情。因這情，便見得這性。因今日有這情便見得有這

性。』又說『性纔發便是情，情有善惡，性則全善。』（語類卷五）

所謂『情有善惡者，』有兩種意義。就一種意義說，由一某事物所有之某性發出之某事，總不能完全合乎其義理之性。其合乎多者是善，少者是不善或惡。若一某事物之某情，能完全合乎其義理之性，則此某事物卽是完全底。自眞際或實際之觀點看，一切事物皆應使其情完全如其性，用王弼一句話說，卽各應『性其情。』

就另一種意義說，由一某事物所有之輔性發出之情，與由其所有之正性發出之情或有衝突，其不衝突者是善；衝突者是不善或惡。例如從人所有之性發出之情，與由人之性發出之情或有衝突。其不衝突者是善，衝突者是不善或惡。朱子所謂『情有善惡，』是就此種意義說。

就人說，從人所有之性或從一個人所有之性所發生之生理底，心理底要求，其反乎人之性者，宋儒名之曰欲。朱子說：『欲則水之流而至於濫也。』（語類卷五）所謂濫者，卽出乎一定底規範也。欲，宋儒亦稱爲人欲。照宋儒的說法，人之性卽人之所以爲人者，是天理，其反乎此底生理底心理底要求是人欲。如上所說之衝突，卽以

前道學家所謂『理欲衝突，天人交戰。』

人欲一名，最易引起誤會，以爲凡人所有之生理底，心理底要求，皆是人欲，皆爲以前道學家所認爲是不道德底者。戴東原說：『宋以來儒者，舉凡饑餓愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲。故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，實則絕情欲之感耳。』（孟子字義疏證）東原以及其他反對宋儒所謂理欲之辨者，大都如此說。這完全是誤解，此誤解之起，由於對於宋儒所謂人欲，望文生義。宋儒並未說過『凡飢餓愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，』都是欲或人欲。只有其中之反乎人之所以爲人者方是欲或人欲。東原說：『欲之失爲私。』（仝上）宋儒所謂欲或人欲，正是東原所謂欲之私者。所以在宋儒中，欲或人欲亦稱私欲。

若知『宋以來儒者』所謂欲或人欲之意義，則所謂理欲之辨，實是沒有什麼可以批評底。批評之者都是由於誤解。爲免除此種誤解，我們可以將欲，人欲，及私欲，之意義，重新確定。我們說：凡人所有之生理底或心理底要求，皆稱爲欲或人欲。欲，或人欲，之本身，從道德底觀點看，皆是無所謂道德底或不道德底。欲，或人欲，之與由人

之性所發出之事衝突者，是不道德底。這些欲我們稱之爲私欲。欲之私者，大概總是不道德底；因爲道德是社會底，是公底；此點於下章另詳。

（七）道心，人心

人有人之性，及人所有之性，從此諸性可發出許多行爲。人不但有此諸行爲，並且自知其有此諸行爲。有些行爲之尚未行者，我們的心亦知之。所謂欲即是我們的行爲之尚未行，而爲我們的心所知者。我們的心不但能知我們的諸性所發之已行或未行底行爲，並且若經相當底思考，亦可知那些已行或未行底行爲是發自人之性，那些已行或未行底行爲是發自人所有之性。所謂『理欲衝突，天人交戰，』皆於心中行之。我們說：若經相當底思考；此一句話是我們與王陽明良知之說不同之處。王陽明以爲人有良知；良知見善卽知是善，見惡卽知是惡，不假思考。

宋明儒又立所謂人心道心之分別。心只是一心，不能將其分而爲二。他們所謂人心，大概是指與從人之性所發之行爲衝突之行爲，尙未行而爲心之所知者。其所謂道心，大概是指從人之性所發之行爲，尙未行而爲心之所知者。

等卽是所謂道心，其與此相衝突者，卽是所謂人心。人心一名，亦最易引起誤解。孟子所謂惻隱之心等，卽是由人之性所發之行爲，尙未行而爲心之所知者。此

（八）心

我們於上文已說及心。凡事物皆有性，但不是凡事物皆有心。有心之理。實際底事物，有依照心之理而有心者，有不依照心之理而無心者。但卽事物之不依照心之理而無心者，既亦是事物，亦必有其所依照之理。凡事物皆必有其所依照之理，故皆有性。凡事物不皆依照心之理，故不是凡事物皆有心。朱子說：『天下之物，至細至微者，亦皆有心，只是無知覺處耳。且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有個好惡在裏。』（語類卷四）究竟是不是如此，乃事實問題。自邏輯言之，凡事物必不能無性，而可以無心。

心亦是實際底，形下底；心之理是形上底。心之理是有心之物之義理之性。有心之物所實際地依照於心之理者，是其氣質之性。有心之物有某種實際底結構，以實現心之理，發生心之功用；此某種結構卽心所依據之氣質或氣稟。此某種結構之內

容若何，非哲學所能知。所可說者，此某種結構既非我們的『肉團心，』亦非卽是心理學中，或生理學中，所說之神經系統等。所謂某種結構或氣稟，完全是邏輯底觀念，並不是科學底觀念。

（九）『心統性情』

張橫渠說：『心統性情。』此言朱子以爲『說得最好。』朱子說：『伊川「性卽理也；」橫渠「心統性情；」二句顚撲不破。』（語類卷五）程朱一派所謂情，指性之已發。朱子說：『性是未動，情是已動，心包已動未動。』（語類卷五）又說：『心統性情。故言心之體用，嘗誇過兩頭未發已發處說。』（仝上）心包括已發未發說；此之謂心統性情。

照朱子的說法，性包於心中。邵康節說：『心者，性之郛郭。』朱子亦以此言爲然。朱子說：『以穀譬之，穀是心；那爲粟，爲菽，爲禾，爲稻底，便是性。康節所謂，心者性之郛郭是也。』又說：『性便是心之所有之理；心便是理之所會之地。』『性是理，心是包含該載，敷施發用底。』『心以性爲體，心將性做餡子模樣。』（語類卷五）照朱子，

的看法，理包在心中『理無心則無著處。』（仝上）

此對於心，性，情的關係，說得很清楚。所未說清楚者，卽所謂心統性情，是說一心統所有底性情，抑一心各自統其性情？如說一心各自統其性情，固無問題，如說一心統所有底性情則此心卽不是個體底人所有之個體底心。

如所謂心是指個體底人所有之個體底心，則照朱子的系統，本來亦可說它包含一切理，理統一切性。因爲照他的系統，『人人有一太極，物物有一太極，』所以『心之理是太極』（語類卷五）在他的系統中，對於個體底心本來亦是可說底。不過若所謂心是指個體底心，則心亦只能統所有之性，而不能統所有之情。例如飛機之理，是飛機一類之物之性；飛機一類之物之活動，是此性之情。照『人人有一太極』之說，固可說個體底人的心中，亦有飛機之性，但不能說亦有飛機之情。

或可說，朱子此所說之性，情，係專就普通所謂心理方面底事說。如所說仁是性，惻隱之心是情等。若飛機之活動，亦稱爲飛機之情，似乎與普通所謂情之意義，相差太遠，朱子所謂心統性情，原不包此等底情。此亦或可說。但朱子亦云：『程子云：「心

譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情，」推而論之，物物皆然。』（語類卷五）物物皆然，是各物皆有性情也。朱子說：『又如吃藥，喫得會治病，是藥力；或涼，或寒，或熱，便是藥性。至於喫了，有寒證，有熱證，便是情。』（仝上）藥亦有性情，則我們說，飛機有性情，自亦無不可。且卽令所謂情是專就普通所謂心理方面底事說，一個體底人所有之個體底心，亦很難說統衆情。例如別人之喜怒，此人之心不能統之。

（十）宇宙底心

程朱大概以爲有所謂宇宙底心。朱子說：『心之理是太極，心之動靜是陰陽。』『惟心無對。』『心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。且如程先生言仁者天地生物之心，只天地便廣大，生物便流行，生生不窮。』（語類卷五）照此看來，程朱以爲有宇宙底心，此心『統』所有底性，所有底情；此卽是說，此心包含所有底理，所有底事物。所以『惟心無對。』

此心與道同其『廣大，』同其『流行。』說道是就事物之動底方面說；說心是

就事物之活底方面說。朱子說，心是知覺底。但此宇宙底心之性，不是知覺，而是生。語類云『發明心字，曰一言以蔽之，曰，生而已。』『心是個沒思量底，只會生。』（仝上）此沒思量底，只會生之心，不是個體底人所有之個體底心，而是所謂宇宙底心。

心學家陸王一派，亦以為有宇宙底心。陸象山說：『宇宙卽是吾心；吾心卽是宇宙。』楊慈湖說：『夫所以為我者，毋曰血氣形貌而已也。吾性澄然清明而非物；吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象，地者，吾性中之形。故曰：「在天成象；在地成形。」皆我之所為也。混融無內外，貫通無異殊。』（己易）此所謂性，實卽程朱所謂心。心學家只講心，不講性，所以理學家說他們以心為性。

心學家講心，注重其是知覺底。陽明傳習錄云：『先生曰：「爾看這個天地中間，什麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼叫做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充天塞地，中間只有這個靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。』（傳習錄下。）照心學家的說法，我們個體底人的知覺靈明底心卽是宇宙底心。天地萬物，皆是此心所現。

（十一）宇宙底心及宇宙的心

無論所謂心之性是生或是知覺靈明，照我們上面底說法，我們不能承認有宇宙底心。上所述程朱或陸王所說之宇宙底心，以及西洋哲學中所謂宇宙底心，皆是實際底，但心之實際底有，必依一種實際底結構，即所謂氣質者。心理學或生理學中所講之神經系統等，雖不卽是此種結構，但可是其一部分，或至少亦是此種結構之所依據。但照我們的說法，所謂宇宙是一個邏輯底觀念，是把所有底有，總而言之，統而言之，所得之一個總名。它不能有實際底心所需要之實際底結構，所需要之氣質或氣稟。實際底心，只有有心所需要之實際底結構者有。照我們現在底經驗所知，只有動物或較高等底動物，有實際底心所需要之實際底結構，亦只有動物或較高等底動物有心。至於離開這些有實際底心所需要之實際底結構之物，超乎這些物之上，有所謂宇宙底心，照我們的系統看，是不可解底。

從這一點說，我們同情於惟物論。不過從另一點說，我們雖不承認有實際底心，能離開其所需要之實際底結構而有，但我們以爲有心之理，離開實際底心所需要

之實際底結構而有，離開任何事物而有。不過此所謂有是眞際底而不是實際底。此所謂離開，亦不是就空間說只是說，卽無實際底心所需要之實際底結構，卽無實際底心，此心之理亦可有眞際底有而已。此心之理可以說是宇宙底。說它是宇宙底，卽是說它是公底，不是屬於任何個體之私。實際底心是私底，心之理是公底。我們可以說，有宇宙底『心之理，』沒有『宇宙底心。』

自另一觀點看，我們亦可以說，雖沒有宇宙『底』心，而卻有宇宙『的』心，不過此所謂宇宙『的』心，只是一個邏輯底觀念。我們若把所有底實際底心，總而觀之，統而觀之，以作一個觀念，我們可以說，宇宙間所有實際底心，卽是宇宙的心。程明道說：『天地之常，以其心普萬物而無心。』我們可以說：『宇宙之常，以其心普所有實際底心而無心。』宇宙間所有實際底心，卽宇宙的心，此外宇宙沒有它自己的心。

我們此所謂實際底心，卽我們經驗所知者，並無神祕。此實際底心，是知覺靈明底。因其是知覺靈明底，我們知其依照知覺靈明之理。但依照此理而已，其中並不具衆理。雖不具衆理，但因其是知覺靈明底，所以能知衆理，知衆性，知衆情。我們可以說，

卽此實際底心，能知衆理，知衆性，知衆情者，卽爲宇宙的心。因爲我們所謂宇宙，乃包括一切之總名，任何事物皆在宇宙之中，任何事物，皆可說是屬於宇宙者。所以我們的心，亦卽是宇宙的心。我們可以說『我心卽天心。』從這一方面看，所謂宇宙的心，又不止是一邏輯底觀念。每一個實際底心，都是宇宙的心。

第五章 道德 人道

（一）道德之理

某一類之物之成爲某物，必依照某理，第一章中已詳說。如一某物係爲許多分子所構成者，則此諸分子必依照此某理所規定之基本規律以動，此某物方能成爲某物，方能存在。此諸分子愈能依照此基本規律以動，則此某物之構成，卽愈堅固，其是某物之性，亦愈完全。

社會之爲物，是許多分子所構成者。人卽是構成社會之分子。每一人皆屬於其所構成之社會。一社會內之人，必依照其所屬於之社會所依照之理所規定之基本規律以行動，其所屬於之社會方能成立，方能存在。一社會中之分子之行動，其合乎此規律者，是道德底，反乎此者，是不道德底，與此規律不發生關係者，是非道德底。

用另一套話說，一社會有許多構成此社會之分子，一分子有許多行動。其行動之可以直接或間接維持其社會之存在者，是道德底行動。其行動之可以直接或間

接阻礙其社會之存在者，是不道德底行動。其行動之亦不維持亦不阻礙其社會之存在者，是非道德底行動。

一切道德底行動之所同然者是：一社會內之分子，依照其所屬於之社會所依照之理所規定之基本底規律以行動，以維持其社會之存在。此可以說是道德之理之內容；依照道德之理之行動，是道德底事。

我們於第三章中說，所謂道之一義，是人在道德方面所應行之路。社會之理所規定之基本規律，以及道德之理所規定者，均是人在社會生活中所應行之路。所以社會之理所規定之基本規律，以及道德之理，舊說亦謂之道。朱子說：『蓋道未嘗息，而人自息之。所謂非道亡也，幽厲不由也，正謂此耳。』（答陳同甫書）此所說道，正是用道之此義。我們名此義之道曰人道。在舊日言語中，仁義二字若連用，其意義與現在所謂道德相當。如老子說：『絕仁棄義，民復孝慈。』莊子說：『意仁義其非人情乎？』（駢拇）又說：『昔者黃帝始以仁義攖人之心。』（在宥）此所謂仁義，並非專指仁及義，而是汎指一切道德。又如小說中說某人大仁大義，某人不仁不義，其所

說仁義，亦不是專指仁及義說，而是汎指一切道德說。

所謂非道德底者，卽無所謂道德底或不道德底，換句話說，卽其行爲不落在道德底判斷範圍之內。人的行爲，並不是皆落在道德底判斷範圍之內，並不是皆有道德底或不道德底可說。有許多從人所有之性所發出之行爲，直是非道德底。例如所謂飮食男女，俱是由人所有之性發出者。在相當範圍之內，吃飯並不是道德底行爲，亦不是不道德底行爲。這是我們所知者。男女交合亦是如此。所以必須在相當範圍內者，因過乎此範圍，則不合乎上所說之基本規律，而成爲不道德底。

（二）社會之理及各種社會之理

社會可有許多種，前人早已注意及之，如禮運所說小康，大同，卽是兩種社會。在小康之社會中，『天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己。』在大同之社會中，『天下爲公，人不獨親其親，不獨子其子，貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。』公羊家所說三世，亦係說三種社會。於據亂世『內其國而外諸夏。』於昇平世『內諸夏而外夷狄。』於太平世『天下遠近大小若一』（何休公羊傳

注隱公元年注）卽董仲舒所說三統，亦係指三種社會。現在人亦說有各種社會，如所謂封建底社會，資本主義底社會，社會主義底社會等。昔人及今人此等學說之內容及其是非，我們不論。論此者是社會科學或社會哲學之事，不是哲學之事。所可注意者，卽有各種社會。有社會，有各種社會，有社會之理，有各種社會之理。

董仲舒說：『道之大原出於天，天不變，道亦不變。』我們亦可如此說。此道卽指上文所謂人道說。我們所謂天，是指大全，指宇宙。一切理皆包於宇宙或大全中，人道亦包於宇宙或大全中。所以我們亦可以說：『道之大原出於天。』某種社會必依照某種社會之理，方可成立，此理是不變底。可變者是依照此理之實際底某種社會，而不是此理。例如一封建底社會可變爲一資本主義底社會。如實際上所有封建底社會，俱變爲資本主義底社會，則封建社會之理，卽無實例。但實際上雖可無此種社會，而如有此種社會，則必依照此理，所以此理是不變底。

若不專就某種社會之理說，而只就社會之理說，則『天不變，道亦不變』之話，我們更可說。各種社會，雖種類不同，但均是社會。就其爲某種社會說，其所依照之理

可有不同。但就其均是社會說，則必依照各種社會所公同依照之理。實際上可無社會，但如有社會，不論其爲何種社會，則必依照此理。從此觀點看，我們更可說：『天不變，道亦不變。』

但若以爲我們現在所有之一種底社會，卽是唯一種底社會，我們現在社會所依照之理，無論何時何地之人，於組織社會時，均須依照之；若用此意以說『天不變，道亦不變，』則此話卽爲大錯。因異時異地之人，雖必有社會，但不必有如此一類之社會。中國往時以爲當時所有之一種社會組織，卽是唯一底社會組織。以爲此種組織，是『放之四海而皆準，質諸百王而無謬。』此話我們亦可以說，不過我們是就理說。我們若如此說時，我們的意思是：無論何時何地，如果有此種社會，則必依照此理，但實際上一時一地，不必有此種社會，可有別種社會，而其理亦是『放之四海而皆準，質諸百王而無謬。』

由上說法，可知不變者是社會，或某種社會，所必依照之理，變者是實際底社會。理是不變底，但實際底社會，除必依照一切社會所必依照之理外，可隨時變動，由依

照一種社會之理之社會，可變成爲依照另一種社會之理之社會。一時一地，可有依照某一種社會之理而成爲某一種社會之社會；異時異地，又可有依照另一種社會之理而成爲另一種社會之社會。

一種社會之理，有其所規定之基本底規律。有某種規律，卽有某種社會制度。一種社會之內，有一種社會制度。一種社會之內之人，在其社會之制度下，其行爲合乎其社會之理所規定之基本規律者，是道德底；反之則是不道德底。但另一種社會之理所規定之基本底規律，及由之所發生之制度，可以與此種社會不同，而其社會中之人，在其制度之下，其行爲之合乎其規律者，亦是道德底；反之亦是不道德底。兩種規律不同，制度不同，而與之相合之行爲，俱是道德底；似乎道德底標準，可以是多底，相對底，變底。其實照我們的看法，所謂道德底者，並不是一行爲合乎某特定底規律，而是一社會之分子之行爲合乎其所屬於之社會之理所規定之規律。所以無論在何種社會之內，其分子之行爲，合乎其社會之理所規定之規律者，其行爲是道德底，反乎此者是不道德底。諸種社會之規律，或不相同，或正相反，但俱沒有關係。

在中國數十年前所行之社會制度中，就男人說，作忠臣是一最大底道德行爲，就女人說，作節婦是一最大底道德行爲。但在民國初年，許多人以爲作忠臣是爲一姓作奴隸，作節婦是爲一人作犧牲，皆是不道德底，至少亦是非道德底。用這種看法，遂以爲以前之忠臣節婦之忠節，亦是不道德底或非道德底。這一班人對於忠節之看法，是否不錯，我們現不論，不過他們用一種社會之理所規定之規律爲標準，以批評另一種社會的分子之行爲；這種看法是不對底。一種社會的分子之行爲，只可以其社會之理所規定之規律爲標準而批評之。

我們說有一種社會，有另一種社會。我們承認社會有許多種，此一點於上文已說；此一點亦是我們與朱子一大不同之處。我們以爲有社會，有某某種社會，猶之有馬，有某某種馬，如白馬黃馬等。有社會之理及其所規定之基本規律，有某某種社會之理及其所規定之基本規律。社會之理及其所規定之基本規律，是凡社會中之分子所皆必須依照者，無論其社會是何種社會。某種社會之理及其所規定之基本規律，則只某種社會中之分子依照之。所以在某種社會內之分子之行爲之合乎其社

會之理所規定之基本規律者，自此種社會看，是道德底。但此種行爲，不必合乎另一種社會之理所規定之基本規律，或且與之相反。所以自另一種社會之觀點看，此種行爲又似乎是不道德底，或至少是非道德底。但這只是似乎是，因爲一種社會內之分子之行爲，只能以其社會之理所規定之基本規律爲標準，以批評之。其合乎此標準者，是道德底。如是道德底，卽永遠是道德底。

（三）不道德底道德行爲

莊子胠篋說：『跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道耶？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備，而能成大盜者，未之有也。」由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。』此所謂道，卽我們所謂道德。照此說法，我們可以作道德底事以達到不道德底目的；而且有些不道德底目的非作道德底事不能達到。所謂『爲之仁義而矯之，則幷與仁義而竊之。』竊仁義者爲大盜；且非竊仁義不能爲大盜。所以從此觀點看，必絕聖知，廢仁義，大盜乃可止。

照此說法，道德底事，可以是不道德底；可以有不道德底道德。此說雖似奇突，但於道德之實際底用處，則所見甚明。一社會如能組成，其中之分子，必依照社會之理所規定之基本規律以行動。此種行動是道德底。跖之團體，亦是一社會，此社會如能成立，則其中之分子，必有入先，出後，分均等道德底事。必如此，此社會始可成立。但於此社會既成之後，此社會可以作道德底事或不道德底事。正如科學的發明，可用以作有益於人生之事，亦可用以作戰爭及盜賊的工具。於是遂有以爲須廢棄科學以減少戰爭及盜賊者。科學底發明，可以用於不道德底用途，此易於了解，因科學之本身，對於道德或不道德是中立底，其發明之應用，自然無所不可。但道德之本身，即是道德底，何以能有不道德底用途？何以能有不道德底道德？此似難於了解。

但依我們上面底說法，此亦不難了解。社會有其理所規定之基本規律，爲構成社會之分子所必依照以行動者。凡依照此規律以行動者，其行動是道德底；反之，則其行動是不道德底。但一社會之上，可有另一較高底社會，一社會之自身是一社會，但同時又是其較高底社會之構成分子。若此社會之行動，不依照其較高底社會所

依照之理所規定之基本規律時，則此社會之行動是不道德底。但構成此社會之分子之行爲，則係依照此社會所依照之理所規定之基本規律，所以是道德底。例如盜跖所率領之團體，其本身係一社會。其中之分子之行爲，若出後，入先等，係依照其社會之理所規定之基本規律者，所以是道德底。但其社會所作之盜賊底行爲，對於其所屬於之較高底社會說，則是違反其所依照之理所規定之基本規律，所以是不道德底。又如在一國之內，殺人爲最大底不道德，但兩國交戰，殺敵又是最大底道德。但若從一較國更高之社會之觀點看，則負戰爭責任之國家，其戰爭行爲，又是不道德底。

由此可知，一種行爲，無論其爲個人底或團體底，若不站在其所屬於之社會之觀點看，則無所謂道德底或不道德底。例之最明顯者，即如上所說，國家之行爲。不承認國之上有更高底社會者，以爲國家之行爲，不入於道德底判斷之內。蓋國之上既無更高底社會，則國之行爲，無所謂合乎一社會所依照之理所規定之基本規律與否，所以亦無所謂道德底或不道德底。凡以爲國之行爲，可以是不道德底者，皆係從

一超乎國之上之另一較高底社會之觀點說。實際上此較高底社會尚未完全成立國之行爲，尙不能完全入於道德底判斷範圍之內者，正因此也。雖然如此，在現在世界中所有國家，無論其是否負戰爭責任，皆不願承認其負戰爭責任。此可見超乎國之上之更高底社會之觀點，已漸爲一般人所承認矣。若不承認此觀點，則一國家對於其自己之行爲，儘可不必有所說明辯護；而只須說：我所以如此，只因我願如此，卽可。但在現在底世界中，已無國家願如此說。

照以上底說法，我們可見：並不能有所謂不道德底道德。一道德底行爲，總是一道德底行爲。其似可以是不道德底，如莊子胠篋所說者，並不是此道德底行爲是不道德底，而是有此道德底行爲之人所屬於之社會之行爲是不道德底。負戰爭責任之國家之戰爭行爲，若從一較高底社會之觀點看，是不道德底。但其勇敢底兵士之行爲，還是道德底。

（四）君子小人

一社會之分子，有君子小人之分。君子卽是依照一社會所依照之理所規定之

基本規律以行動者，其行動是道德底。小人卽不依照此基本規律以行動者，其行動是不道德底。若一社會內所有之人，均不依照其社會所依照之理所規定之基本規律以行動，則此社會卽不能存在。所以照舊說，對於一社會說，君子爲其陽，爲建設底成分；小人爲其陰，爲破壞底成分。如一社會之內，君子道長，小人道消，則此社會之依照其理，可達於最大底限度。如此，此社會卽安定；此卽所謂治。如一社會之內，小人道長，君子道消，則此社會卽不能依照其理。如此，則此社會卽不安定，或竟不能存在；此卽所謂亂。在亂時，社會之理或某種社會之理，依然是有，不過此社會之人，不依照之而已。此卽朱子所說：『非道亡也，幽厲不由也。』『道是亘古亘今常存不滅之物，』卽在幽厲之時，道亦不滅，不過幽厲不由之而已。

（五）革命之道德底根據

在一某種社會中，有革命行動之人，其行動似乎是不合乎其社會所依照之理所規定之基本規律。例如在某種社會之內，君臣之義，是最須尊重底。犯上作亂，是最不道德底事；亂臣賊子，是最不道德底人。所以舊說：『亂臣賊子，人人得而誅之。』但

作革命行動之人可以殺其君而不爲弒；興師動衆而不爲犯上作亂。固然在有些時候，有些人是所謂『成則爲王，敗則爲寇』者。但至少在理論上，革命不但不是不道德底行爲，而並且是道德底行爲。這一點與我們上面所說，似乎有衝突。

但這衝突只似乎是有。所謂革命大概有兩種，一種是對於人者，一種是對於制度者。我們先說對於人之革命。這種革命，在中國歷史中，是常見底。在舊日人之心目中，此種革命之代表，卽所謂湯武征誅。湯武征誅，與堯舜揖讓，成爲兩種『改朝換帝』之方法之典型。易傳說：『湯武革命，順乎天而應乎人。』這種革命之理論底根據，是孟子所說者。孟子說：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘；殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。』（孟子梁惠王下）紂不能依照君之理以盡其爲君之道；是卽所謂『君不君』。所謂君不君者，他雖事實上居於君位，但在理論上他已不是君。在理論上，只有依照君之理而能盡君道者是君；紂不能依照君之理而盡君道，卽不是君，不是君，卽與一夫無異。所以武王殺他，並不是弒君。就此方面說，武王殺紂，並不是弒君之不道德底行爲。自又一方面說，所謂殘賊之人，卽是小人之尤，他是一社會中

之害羣之馬。若不把這些人去掉，則社會將不能存在。舊說：『亂臣賊子，人人得而誅之。』亂臣賊子，是上所謂小人之尤，所以人人有誅之之權利，亦有誅之之義務。照此邏輯推之，則人人對於亂君，亦有誅之之權利及義務。由此方面說，武王之誅紂，不但不是不道德底行爲，而且是道德底行爲。

但從另一方面看，如在上所說之一種社會中，實際居君位者，亦可認爲卽是君之理之代表。臣旣須忠於君，卽須忠於此代表，無論此代表是否能盡其道；因君之是否能盡其道，不是爲臣者所當問。此卽所謂名教。所以謂之名教者，因其看法，是純從名看而不是從實看。照這種看法，只要有君之名者，其臣卽應對之盡忠，至於其實若何，則可不問，亦不可問。上述孟子之看法，是以名正實；所謂名教之看法，是捨實從名。二種看法，在理論上都可通。所以在舊日社會中人無論從上述二種看法中之何種看法以行動，其行動都是道德底。有此兩種行動之人，在中國道德理論上之代表，是湯武與夷齊。湯武革命是道德底；夷齊反對武王革命，亦是道德底。

對於制度之革命，與上所述對於人之革命，完全不同。我們於第三章中，說到一

個體由一類轉入別類之轉變。此種轉變，我們稱之爲道體之變通底日新。一國家或民族之社會組織，亦可自一種社會轉變入另一種社會。其所以轉變，必有其不得已，及不得不然者。易繫辭說：『窮則變，變則通。』其不得已，卽是其窮，其不得不然卽是其變。其變爲另一種社會，卽是其通。何以有不得已，不得不然，我們於下章另有詳說。今只說：如一國家或民族之社會組織窮而須變，須自一種社會轉入另一種社會，此國家或民族之社會組織，本依照一某種社會之理以組織者，卽須依照另一種社會之理以組織之。如此則此國家或民族原有之制度中之特爲一種社會所有者，卽須廢棄，而代以另一種社會制度之特爲其種社會所有者。此國家或民族中最先感覺此種改革之必要之人，先著手爲此種改革。此種改革，卽成所謂對於制度之革命。此種革命是爲此國家或民族之存在所必需者。因此國家或民族原行之社會制度既窮而必須變，若不變則此國家或民族卽與之俱窮。一團體之分子之行爲之是道德底者，皆所以維持其團體之存在。一國家或民族中對於制度之革命，既係爲維持其國家或民族之存在者，所以是道德底。

實際上有一種對於制度之革命，並非爲有此革命之國家或民族之存在所必需者？我們可以說：這種革命是沒有底。因爲所謂另一種新社會制度者，其理固是本有，但人非到其國家或民族所行之社會制度已到窮時，不能知新社會制度，卽間或知之，亦不感覺其需要。此點於下章詳說。所以若非爲一國家或民族之存在所必需，一國家或民族不能有對於制度之革命。

（六）仁

我們以上所說，是道德或道德底事。道德底事，又可有許多類。每類之道德底事，又各有其理。其理卽是普通倫理學書中，所講之一種一種底道德我們稱之爲諸德。就我們講哲學之立場說，這些諸德，本可以不講，不過爲說明上述之理論，我們於下文亦略講諸德。我們並不是爲講諸德而講諸德。我們是爲說明我們上述之理論而講諸德。我們講諸德，只是一種舉例之意。

中國舊日講五倫五常。五倫是一種社會制度；我們現在不講社會制度，更不講某種社會制度，所以對於所謂五倫，應置不論。五常是我們此所謂諸德。此諸德不是

隨著某種社會之理所規定之規律而有，而是隨著社會之理所規定之規律而有。無論何種社會之內必須有此諸德。所以可謂之常。

五常卽所謂仁義禮智信。嚴格地說，禮並不是一德，不過我們姑從舊說，附帶說之。

一社會若欲成爲一完全底社會，其中之分子，必皆『兼相愛，交相利。』此可以說是社會之理所規定之規律中之最主要底一規律。實際底社會，沒有完全能達到此標準者，然必多少近乎此標準。若其完全不合乎此標準，則是此社會完全不依照社會之理所規定之一主要規律；若其不完全依照此，則此社會卽不成其爲社會，卽根本不能存在。『兼相愛，交相利，』是墨子於兼愛篇中所說者。墨子在兼愛篇中，從功利主義底實用底觀點，說明兼愛所以必要。我們並不贊同墨子的功利主義底觀點，不過墨子所說，可以證明一社會中之人之『兼相愛，交相利，』是其社會所以能組成之一主要條件。

『兼相愛，交相利，』是一種道德底事。此種道德底事，卽是屬於仁之類之事。用

朱子的說法，仁是『愛之理。』仁之事，卽是愛人，卽是利他。這種對於仁之說法，或有不以爲然者，但我們用這個意思，可以將舊說中對於仁之說法，全綜合起來。

『仁者愛人，』孔子本有此說。又以『能近取譬』爲『仁之方。』朱子註說：『譬，喻也；方術也。近取諸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。』（論語雍也註）孔子所說忠恕之道，是『仁之方，』卽行仁之方法。『己欲立而立人，己欲達而達人，』是忠；『己所不欲，勿施於人，』是恕。忠恕之相同處，卽是『推己及人。』忠從推己及人之積極方面說；恕從推己及人之消極方面說。推己及人，卽是愛人，卽是利他。

孟子說：『人皆有不忍人之心。』又說：『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。』『惻隱之心，仁之端也。』不忍人之心，卽惻隱之心；亦卽是愛人之心。人皆有此心，故能推己及人。孟子說：『老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼；』『言舉斯心加諸彼而已。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。』仁人卽是能本其不忍人之心，推其自己之所爲，使他人亦能如此。如齊宣王好色好貨，孟子說：如

能於此『與百姓同之』卽可行王政行仁政，孟子說仁，其主要底意思與孔子同認得爲己，何所不至。』如此說仁，仁已不只是我們所謂一種德，而是一種精神狀態。

程明道說：『醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者與天地萬物爲一體。有此精神狀態者，覺天地萬物與其自己爲一體，別人所感者，他均感之。此比推己及人之尙須『推』者，又進一層。如此說仁，可以說仁者不僅愛人，但卻不能說仁不是愛人。關於仁之此義，於第十章中另有詳說。

程伊川說：『仁者，天下之公，善之本也。』又說：『只爲公則物我兼照，故仁；所以能恕，所以能愛；恕則仁之施，愛則仁之用也。』（近思錄卷二引）公與私相對。愛人者無私，至少亦不重私。所以說：『仁者，天下之公。』我們所謂道德底行爲，以維持社會之存在，爲其要素。一社會中之分子之『兼相愛，交相利，』是一社會所以能存在之一基本條件，所以仁亦是善之本。

伊川所謂善之本之意義，比我們此所講者爲多。不過就我們的立場說，我們亦可如此說。由上所說，所謂仁，如作一德看，是『愛之理。』愛是事，其所依照之理是仁。

（七）義，中，經權，王霸

人在某種社會中，如有一某種事，須予處置，在某種情形下，依照某種社會之理所規定之規律，必有一種本然底，最合乎道德底，至當底，處置之辦法；此辦法我們稱之曰道德底本然辦法；此辦法卽是義。伊川說：『在物爲理，處物爲義。』朱子說：『義宜也。是非可否，處之得宜，所謂義也。』（語類卷九十五）朱子又說：『日用事物之間，莫不各有當行之路。』（中庸註）此當行之路，亦卽是義。孟子說：『仁，人心也；義，人路也。』人心卽不忍人之心，人路卽當行之路。此當行之路，亦是本然底。於此我們又須指出，此當行之路，亦是依照某種社會之理所規定之規律而規定者，在一種社會中，某種事有某種道德底本然辦法，但在另一種社會中，某種事可有另一種道德底本然辦法。在一種社會中人遇某種事有某種當行之路，但在另一種社會中人遇某種事，可有另一種當行之路。這些辦法，這些路，俱是本然底；但可以各不相同。雖各不相同，但對於其社會中之人，俱是義。

朱子說：『事中自有一個平平當當道理，只是人討不出。』（語類卷八）此所

謂平平當當道理，卽我們所謂道德底本然辦法。若能見此本然辦法，而依之以辦此種事，則無論何人辦，其辦法均是一樣。朱子說：『堯老遜位於舜，教舜做，及舜做出來，只與堯一般。此所謂眞同也。孟子曰：「得志行乎中國，若合符節，」不是只恁地說。』（語類卷十）一部分儒家之理想底聖人，卽能見各種人事之道德底本然辦法，而依照之以辦事者。所以無論先聖後聖，遇某種事，其辦之之辦法，能『若合符節。』

某種事之道德底本然辦法，必是其恰到好處之辦法，就其恰到好處說，則謂之中。中者無過或不及。有過或不及，則均不是恰到好處。在某種社會內，在某種情形下，某種事有某種至當底辦法。但在另一種社會內，在另一種情形下，某種事又有另一種至當底辦法。在各種社會內，各種情形下，各種事之至當辦法，可以不同，所以說中，必兼說時，所謂時中。但此並不是說，本然底辦法，可以隨便變易；而是說，在各種社會內，在各種情形下，各種事自有各種道德底本然辦法。

孟子說：『執中無權，猶執一也。所以惡夫執一者，爲其賊道也，執一而廢百也。』執一卽固執一辦法，以應不同底事變。執一是不可底，所以執中須有權，方能隨時應

不同底事變。但此並不是說，我們所謂道德底本然辦法，可有變動，此只是說，在不同底情形下，對於不同底事變，自有不同底本然辦法。漢儒講所謂經權，照他們底說法，經者，一種事之一定不變底辦法；權者，一種事之通融底辦法。此通融底辦法，雖不合乎經，而卻合乎道；所以說：『反經而合乎道曰權。』照我們底說法：只有經，沒有權。若有某種事，在某種情形下，須通融辦之方『合乎道，』則此通融底辦法，卽是道德底本然辦法；此卽不是權；此卽是經；此外更無經。

朱子說：『至善者事理當然之極也。』（大學注）上所說道德底本然辦法，及當然之路，無論從宇宙底觀點看，或從社會底觀點看，均是至善底。本然至當底辦法，及當行之路，均是理。依照此辦法而有之實際底辦法，依照此當行之路而行之實際底行爲，均是此理所有之類中之實際底事。從宇宙的觀點看，一類事所依照之理，對於其類中之事說，均可說是至善底。而此所謂至當及當行，又俱是從道德方面說底，所以此所說至當底辦法，及當行之路，從社會的觀點看，亦是至善底。

普通以爲，王陽明以爲，道德上底至善及中，乃以我們的心爲標準。我們以上所

主張似與陽明大相逕庭，其實亦不盡然。陽明說：『至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。』（大學問）照上所說，陽明之意，亦不過是說，我們有良知；我們的良知，遇見事物，自然而然知其至當處置之辦法。我們只須順我們的良知而行，不須擬議增損，自然無論處置何事，輕重厚薄，無不合宜，卽所謂得『天然之中』也。究竟我們是否有如此底良知，現姑不論。我們只問此所謂至當處置之辦法，或所謂『天然之中，』本是本然底有，不過我們的良知能知之？抑或是此所謂至當或『天然之中』不是本然底有，而是我們的良知所規定者？若是我們的良知所規定，我們的良知於作此規定時，是隨便規定，抑係於某種情形下，對於某種事物之處置，必作某種規定？我們不能說，我們的良知可隨便規定，因爲如果如此，則卽沒有一致底道德底標準；邏輯上不能如此說；事實上亦無人如此主張。如說我們的良知，於某種情形下，對於某種事物之處置，必作某種規定，此

卽無異說，於某種情形下，某種事物之正當底處置辦法，自有一定底，無論何人，苟欲於此求至當，必用此辦法。此卽無異說所謂至當或『天然之中，』本是本然底有，不過我們的良知能知之。至於所謂『不能擬議增損』，是說，我們對於所謂至當或『天然之中，』不能擬議增損？抑是說，對於我們對於所謂至當或『天然之中』之知識，不能擬議增損？若是前說，我們亦正如此主張。所謂至當若是至當，卽永是至當；所謂『天然之中，』若是天然之中，卽永是天然之中，決不能『有擬議增損於其間。』若是後說，則我們不能贊同，因我們對於所謂至當或『天然之中』之知識，不但可有錯誤，而且事實上常有錯誤，所以我們對之，不能不有擬議增損也。此擬議增損，無論有多少，並不是對於所謂至當，或『天然之中』有擬議增損，而只是對於對於所謂至當或『天然之中』之知識有擬議增損。對於所謂至當或『天然之中，』是不能有擬議增損底，正因有不能擬議增損之至當或『天然之中，』以爲標準，所以我們對之之知識，可有擬議增損。陽明一派的主張，以爲我們對於所謂至當或『天然之中』之知識，若是良知所知，亦是不可擬議增損底。假如我們承認，我們有如陽明所

說之良知，我們當然亦如陽明所主張。不過我們只說，我們有知，可以知所謂正當或『天然之中，』但此知可有錯誤，而且事實上常有錯誤。我們有知此知亦可說是相當地『良；』但不是如陽明所說那樣地『良。』

我們說，我們所謂至當或『天然之中，』是本然底；一般人見此說，多以爲我們此說要抹殺人事中之主觀底成分。此『以爲』是錯誤底。我們所說，只是說，如於某種情形下，有某種事，無論何人，如欲對之作一至當底處置，他必須如此辦。此正如我們說，紅色或美味是客觀底，並不是說，紅色或美味，不涵蘊人之眼及嘴，亦並不是說，若事實上無人之眼及嘴，亦可有實際底紅色及美味。我們只是說，一種物有一種底結構；此種結構，如人之眼遇之，此人卽必須說：此是紅色。關於美味，亦是如此。此點於第八章中，亦論及之。

我們於以上說：『道德底』本然辦法，因爲在某種情形下，某種事，若不從道德底觀點，而從別底觀點看，則可有別底本然辦法。有許多種事，若從道德底觀點看，其至當底辦法是如此；但自另一觀點看，如從事功之觀點看，則可另有一種至當底辦

法；照此辦法，可使某方面有最大底成功。此種本然辦法，我們稱之爲功利底本然辦法。此兩種本然辦法，可以相合，但不必相合。照傳統底說法，依照道德底本然辦法以辦事者，是聖賢；依照功利底本然辦法以辦事者，是英雄。在政治上說，政治上底各種事亦皆有其道德底本然辦法，及功利底本然辦法。依照道德底本然辦法以辦政治者，其政治是王。依照功利底本然辦法，以辦政治者，其政治是霸。政治上之道德底本然辦法，必是合乎全社會之利益者；而其功利底本然辦法，則多是爲社會之某方面的利益；此二者可相合而不必相合。儒家貴王賤霸。從道德底觀點看，無論何人，皆應貴王賤霸。

朱子與陳龍川，有關於王霸之辯論，朱子與龍川書，以爲：『亘古亘今，只是一理，順之者成，逆之者敗，固非古之聖賢所能獨然，而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而有所建樹者也。』『不過聖賢『徹頭徹尾，無不盡善。』而後來所謂英雄，則只能與理『暗合。』『而隨其分數之多少，以有所立，然其或中或否，不能盡善，則一而已。來諭謂三代做得盡，漢唐做得不盡者，正謂此也。然但論其盡與不盡，而不論其

所以盡與不盡，卻將聖人事業，去就利欲場中，比並較量，見有彷彿相似，便以爲聖人樣子，不過如此。則所謂毫釐之差，千里之繆者，其在是矣。』（答陳同甫書文集卷十六）照舊說，三代之政治是王，漢唐之政治是霸。陳龍川以爲三代漢唐之政治之分，在於三代做得盡，漢唐做不盡。朱子亦承認此點，但主張須論其所以盡與不盡。聖人事業，是從所謂天理出發，英雄事業，則是從所謂利欲出發。此正是我們以上所說者。不過此出發點既不同，則自此出發後，聖賢依照上所謂道德底本然辦法，以辦政治，英雄則依照上所謂功利底本然辦法，以辦政治，其所依照之本然底辦法，既係完全兩套，則其政治自亦不同。所以王與霸完全是兩種政治，而不是一種政治之有做得盡，或做不盡者。

（八）禮

一部分儒家之理想底聖人，其一特點，卽是對於事之處置，皆得其宜，亦卽是皆合乎義。所謂『不思而得，不勉而中。』（中庸）所謂『隨所意欲，莫非至理。』（論語爲政『七十而從心』朱子註引胡氏說。）聖人將人在社會中所常有之各種事

之至當處置底辦法，定爲規則，使人遵行。此卽是禮。程明道說：『禮者非體之禮，是自然底道理也。今容貌必端，言語必正者，非是道獨善其身，要人道如何，只是天理合如此。本無私意，只是個循理而已。』（近思錄卷四引）朱子說：『這個典禮，自是天理之當然，欠他一毫不得，添他一毫不得。惟是聖人之心，與天合一，故行出這禮，無一不與天合，其間曲折厚薄淺深，莫不恰好。這都不是聖人白撰出，都是天理決定，合著如此。後之人此心未得似聖人之心，只是將聖人已行底，聖人所傳於後世底，依這樣子做；做得合時，便是聖人。』（語類卷八十四）又說：『禮儀三百，威儀三千，』『不是强安排，皆是天理之自然。』（語類卷七十四）究竟事實上有如此之聖人否，有如此之合理底禮否，乃另一問題，而事實上各種社會內之『制禮作樂』者，其所希望達到之標準，則固皆係如此。

舊說，禮有許多種類。如從一人生活之觀點分，則禮有所謂冠婚喪祭。如從社會活動之觀點分，則禮有所謂吉凶軍賓嘉。然無論從何觀點，以爲禮分類，禮總是社會中之事。若只有一人，卽無有禮。

某種社會內，有某種社會之禮。其禮可以絕不相同，而其意則一。各種社會內之禮，均是以合理為目的，不過其所擬合之理，可各不相同。『公說公有理，婆說婆有理。』實是都有理。

（九）智，良知

我們說，我們有知，能知所謂至當或『天然之中，』不過可有錯誤，且事實上常有錯誤。對於道德之知識，所依照之理，卽是智。孟子說：『智者，知此者也。』又說：『是非之心，智之端也。』合乎所謂至當或『天然之中』者為是；不合乎此者為非。人對於所謂至當或天然之中，愈能知之無錯誤，其智卽愈大。陽明說，『知善知惡是良知。』良知卽我們的知之智者；我們的知愈良，卽我們的知愈智。

（十）信

有以為信者，誠也。孟子說四端，不及信。朱子說：『程子曰「四端不言信者，既有誠心為四端，則信在其中矣。」愚按四端之信，猶五行之土，無定位，無成名，而水火金木無不待是以生者。故土於四行無不在，於四時則寄王焉。其理亦猶是也。』（孟子

公孫丑上註）如此說，則所謂信者，卽以誠行仁義禮智也此說亦可通，但不必如此說。我們儘可取普通所謂信之意義；卽此意義，卽可見信之所以爲常。一社會之所以能成立，靠其中之分子之互助。於互助時，此分子與別一分子所說之話，必須可靠。此分子所說之話，必須使別一分子信之而無疑。我於此寫文而不憂慮午飯之有無，因我信我的廚子必已爲我預備也。我的廚子爲我預備午飯，因信我到月終必與之工資也。此互信若不立，則互助卽不可能，卽此小事，卽不能成。若在一社會之內，其各分子所說之話，均不可靠，則其社會之不能存在，可以說是『無待蓍龜。』人必有信，不是某種社會之理所規定之規律，而是社會之理所規定之規律。孔子說：『自古皆有死，民無信不立。』

照程朱的舊說，此五常卽是人所有之人之性之內容。人所有之人之性是俱生底。人之性中有仁，所以人有惻隱之心；人之性中有義，所以人有羞惡之心；人之性中有禮，所以人有辭讓之心；人之性中有智，所以人有是非之心。信則如『五行之土，無定位，無成名。』如上所引朱子所說。仁義等是性，是未發；惻隱，羞惡等是情，是已發，而

心則包已發未發所以說「心統性情」此是程朱對於孟子所說四端之解釋照我們的看法，凡無論何種社會，所皆須有之道德，其理可以說是爲人之理所涵蘊。依照人之理者，其行爲必依照此諸道德之理。不過此諸道德都是什麽，則哲學不必予以肯定。程朱說五常卽是人所有之人之性之內容，卽是人之理之內容，則對於人之理之內容，肯定過多，可以不必。

第六章　勢　歷史

（一）勢與因之而成之事物

勢亦是與理相對者，我們常說：『勢所必至，』又說：『理有固然。』有某理則某種事物可實際地有而不必有。如某種事物能爲實際底有，則必先有某種底勢。例如有飛機之理，卽可有實際底飛機，但實際底飛機，直至最近始有。昔人亦有以種種方法，試作飛行工具者，但均不能成功。今人所以能製飛機者，蓋因今人可靠我們現在所有關於物理，氣象等方面之知識，可用內燃機之發動機，可用輕金屬等材料。此等各方面底事物之聯合，卽成一種勢；在此種勢下，人卽可發現飛機之理，而依照之以製造飛機。就眞際方面說，飛機之理是本然有底。但就實際方面說，若無可以製造飛機之某種勢，則人不但不能製造飛機，並且不能發現飛機之理。凡某理發現之時，卽某種事物可實際地有之某種勢已成之時。

一種事物之實際地有所需要之一種勢，與一事物之實際地有所需要之陽，有

何不同？大概言之，我們說陽，是就一件事物之實際地有說。我們說勢，是就一類事物之實際地有說。例如我們說陰陽；我們可以說一件事物有一件事物之陰陽；但我們不能說，一類事物有一類事物之陰陽。因爲所謂陰陽，只是對於一件事物說。一類事物之相同，在於其有同性，至於其類中各個分子所有之陰陽，則可各不相同。我們說勢，則是就類說。我們說：如有爲某種事物之事物，則必有某種勢。所謂爲某種事物之事物，事物事實上亦是一件一件底事物，但我們說此話時，我們的意思是以此一件一件底事物爲一類之實際底分子而說之，不是以其爲一件一件底事物而說之。例如我們說：如有飛機，則必有某種勢；事實上所有者，亦是一個一個底飛機，但我們於此說飛機時，我們的意思是說屬於飛機一類之物，而不是說某一個飛機。

我們於第二章中說，每一事物皆有其陽圈。其陽圈中之每一事物，又各有其陽圈。如是重重無盡，頗似華嚴宗所謂因陀羅網境界者。就一種事物之實際地有所需要之勢說，其勢中之每一種事物之實際地有，又各需要一種勢。此一種勢中之每一種事物之實際地有，又各需要一種勢，如是亦重重無盡。一種事物之實際地有所需

要之重重無盡之勢，可總名曰大勢。在我們普通言語中，我們常說：『大勢所趨。』嚴格言之，所謂大勢，卽是實際底世界於某一時所有之狀況。用另一句話說，所謂大勢，卽是某一時之整個底實際。就一種事物之實際底有說，卽就一理之有實際底例說，一種事物之實際底有，需要一種勢；就此一種勢之實際底有說，一種勢之實際底有，需要一種大勢。一種大勢，卽對於一理之有實際底例之某一時之整個底實際。

大勢是某一時之整個底實際，勢亦可說是實際中某一時之某種狀況。所以我們有時亦謂勢爲時。郭象說：『揖讓之於用師，直是時異耳，未有勝負於其間也。』（莊子天地註）堯舜揖讓，湯武征誅，是兩種事。此兩種事之有，俱因於其時之某種狀況，其時之某種勢。一時有一時之勢，簡言之，曰時勢。

某種勢與因之而成之某種事物之關係，是必要底，而不是充足底。此卽是說：如有某種事物，必有某種勢；如無某種勢，必無某種事物，但有某種勢，不必有某種事物。所以我們只說：某種事物因某種勢而成，而不說：某種事物由某種勢而生。

已有之某種勢，如又無有，我們謂之爲勢去。在普通言語中，我們常說：『大勢所

趨』又常說『大勢已去；』前者謂其方來；後者謂其已去。如某種勢去，則因此某種勢而成之某種事物，卽不能存在。有某種事物，必有某種勢，無某種勢，必無某種事物。如有爲某種事物之某甲或某乙，其所因以成爲某種事物之勢如去，則此某甲或某乙，如仍繼續存在，必變爲可因某種新勢而成之某種事物。此某甲或某乙所因以成爲某種事物之某種勢，如去，則某種事物卽不能有；就此某種事物說，此所謂窮。爲此種事物之某甲或某乙，於此卽須變爲可因某種新勢而成之某種事物；就此某甲或某乙說，此所謂窮則變。此某甲或某乙必變爲某種新事物，然後可以存在，就此某甲或某乙說，此所謂變則通。某種新勢之自身，不能卽使某甲或某乙變爲可因之而成之某種事物，但某甲或某乙，如其繼續存在，則必變爲此種新事物。

上段所說，可用另一套話說之。理是本然底：『百理俱在平鋪放著。』依照某理之事物，卽有某性，使有某性之某甲或某乙可以存在之某種勢如去，則此有某性之某甲或某乙，如其繼續存在，必隨順某種新勢，變爲可因此種新勢而存在之有另一性之某甲或某乙，否則卽不能存在。某甲或某乙變爲有另一性之某甲或某乙，卽是

某甲或某乙有一新性，卽是其依照一新理，亦卽是其入一新類。此某甲或某乙所經之變化卽是自一類入另一類之變化。此卽第三章所說道體之變通底日新。如某甲或某乙，能如此隨勢改變，用易傳的話說，可以說是『與時偕行。』

我們說，在某種勢下，某甲或某乙，如其繼續存在，必變爲某種事物，而不說，在某種勢下，某甲或某乙必變爲某種事物。在某種勢下，某甲或某乙可以不變成，或變不成，某種事物，不過如其不變成或變不成，則卽不能存在耳。講演化論者說：『適者生存，』所謂適者，適於其所遇之某種勢也。我們所見之生存者，俱係適者。非無不適者，不過不適者已不存在耳。海格爾說：凡存在者都是合理底。若照我們所說理之意義，我們可以說：凡存在者都是合理底，而且又都是合勢底。若只合理而不合勢者，亦不能存在。

我們如此說法異於一種所謂機械論。此種機械論以爲在某種勢下，一某甲或某乙必可成爲某種事物，或以爲在某種勢下，某種事物必可發生。此後說較通於前說，因此後說並不對於某甲或某乙有所肯定也。然如在某種勢下，所有之事物，均未

適應成功，在理論上亦非必不可能。

（二）社會制度與思想

我們於上章說，社會有許多種類。每種社會，皆有其理。理是本然底，但專就理說，有此理亦不過有此理而已。至於實際上有無此種社會之存在，換言之，實際底社會有無依照此理以成立者，則與理無關，而與勢有關。例如中國現所將變成之新社會，其理是本然底；且事實上已有許多社會依照之而成立。但中國以前未成爲此種社會，其所以未成爲此種社會，卽因其未有如現時所有之一種勢。

某種社會制度，必須在某種勢中，方可實際地有。如某種勢去，則因此種勢而有之某種社會制度，自然歸於消滅。專憑一部分人之願望，以求某種社會制度之實現，或求阻止某種社會制度之消滅，是不能成功底。老子說：『爲者敗之；執者失之。』某種勢未至而專憑一部分人之願望以求某種事物之實現，是卽『爲之。』『爲之』是不能成功底。某種勢已去，而專憑一部分人之願望，以求阻止某種事物之消滅，是卽『執之，』『執之』亦是必失敗底。關於一種社會制度之實現與消滅，尤是如此。

自又一方面說，實際底某種思想，是某種勢之反映。此卽是說，人心於某種勢下，方能有某種思想。就社會制度說，如一社會之中，有一部分人，對於此社會原來所有之舊制度，覺其仍須保存，此卽此舊制度所因而有之勢尙未全去，其餘波反映於此社會中人之思想者。如另有一部分人，覺此舊制度必須變改，而代以某種新制度，此卽此新制度所因而有之勢已漸來，其先聲反映於此社會中人之思想者。若其勢毫無，則人卽不能知有此新制度，更說不到思想，說不到願望。人的知識，恰如人的眼睛。人的脚走到那一點，眼睛纔能看到那一點。眼睛所看到者，自然比脚所走者遠一點，但亦遠不了很多。

有人以爲某社會內之人，先有某種思想，然後此社會方成爲某種社會。就某社會之完全成爲某種社會說，此話亦是。於某社會正在成爲某種社會之程序中之時，必已有一部分人，先已有某種思想。此是不錯底。但不可因此卽說，某社會內之人能憑空有某種思想。凡一某種社會內之人，有所謂新思想之時，卽其種社會已到或將到窮之時。於此時必已有一種新勢，使爲此種社會之國家或民族，若其繼續存在，必

變爲另一種底社會。有些人先感覺此種新勢，先表示其感覺。所謂新思想卽此一種感覺之表示也。所謂先知先覺，卽知此覺此者也。先知先覺，對於社會，有覺之之力，如所謂「晨雞一鳴天下曉」者。晨雞一鳴，有喚醒人之力，其鳴亦在天曉之前；此是事實。但不可說晨雞一鳴能使天曉。它並不能使天曉，它不過能先覺天曉。非晨雞一鳴而天始曉，乃天欲曉而晨雞始鳴也。

有人以爲某時某地之思想，皆所以擁護其時其地之社會制度者。某時某地之思想，固可有此功用，但不可以爲某時某地之有此種思想者，對於其自己之思想亦持如此看法。亦不可認爲某時某地之有此種思想者，皆有意如此作。有思想者對於其自己之思想，皆篤信其爲超時代超地域之最後底眞底道理。如其無此篤信，而但有意地作奉迎社會之說，所謂譁衆取寵，曲學阿世者，其思想卽不能有任何力量。一時一地之有思想者，如果他是有思想者，必不是爲擁護其時其地之社會制度，而有其思想，不過歷史家於事後觀之，可以見其是如此而已。

又有人以爲某時某地之思想，皆爲其時其地之統治階級所創造，以麻醉其所

統治者。此說亦不全是。某時某地之統治者，皆利於維持其時其地原有之社會制度，故對於擁護其時其地之社會制度之思想，或與之相應之思想，自然積極提倡不過謂某時某地之統治者，能有意地創造一種思想，則又過於重視統治者之人力。其實人在某種社會中，如其有思想，其思想必爲與某種社會相應之某種思想。人有某種思想，則自然覺其所在之社會所有之社會制度是合理底，是天經地義，不容改變底。如對於其時其地之社會制度，及與之相應之思想，能有懷疑之論發生，則必其社會制度所因而成爲實際地有之某種勢，已發生變動，此懷疑之論，卽其變動之反映也。若其勢無任何變動，則懷疑之論，卽無從發生，而在此社會制度中之人，皆自覺其制度是合理底。我們處現在世界中，見有許多不同底社會制度，不同底思想，同時存在，遂以爲對於社會制度或思想之懷疑與爭論，乃極易有而且應有之事，不知此乃由於我們現在世界之特有情形。我們現在之世界，因交通工具之進步，全世界已成爲一片。但此一片之中，各處之改變，則非一律。有已全改爲新制度者，有正在改變中者，有尙在用舊制度者。於是各種制度，各種思想，紛然雜陳，此爲一所謂過渡時代所有

之情形。若在一定底社會制度中，則其人之思想見解，自必以其制度爲合理底，而不能對之有疑義發生。

（三）社會制度之好壞

若問各種社會制度，何者是好，或者是壞？我們答，就各種社會之理之本身說，無所謂好壞；就人對於社會制度之願望說，能使人之欲得到滿足愈多者，卽能使人愈快樂者，其制度卽愈好；就一時一地之社會說，則合乎其時其地之某種勢之社會制度是好底；否則是壞底。

凡理，就其本身說，或從眞際之觀點說，皆無所謂好壞，或善惡。從實際之觀點說，則凡理皆可說是最好底，最善底，因爲每一理都是其類之事物之極。此點我們於第四章中已說。

我們於第四章中說，由人所有之性或由一個人所有之性發出之事，其是惡者，有些是與由人之性發出之事衝突，有些是與某種社會制度衝突。我們在第五章又說：說在一社會內其分子必遵守其社會所依照之理所規定之基本規律；其行爲合乎

此者是道德底；反乎此者是不道德底。但各種社會之理所規定之基本規律不同，所以在某一種社會之內是不道德底行爲者，在另一種社會之內可以不是不道德底。假定有兩種社會，在其一種中之有些不道德底行爲，在其另一種中不是不道德底，則此另一種社會所有之制度是比較好底，因爲在其中之人，其欲可以得到較多底滿足，其人可以較快樂。

某國家或某民族於一時所行之某種社會制度，本亦是因一種勢而有；若其勢既變，則此國家或民族所行之社會制度卽不能有。此國家或民族，卽到我們於上文所說，窮則變之階段。此國家或民族卽應因此種新勢而變爲另一種之社會。如其能如此，此國家或民族卽到我們於上文所說變則通之階段。但此種新勢只能使此國家或民族能有一種新社會制度，而不能使其必有一種新社會制度。如此國家或民族不能變通，則卽與其原來所行之社會制度同歸於窮，同歸於盡。

由此說，一種之社會制度，適合於某國家或民族於一時所遇之某種勢者，都是好底。道家注意此點。莊子天運說：『夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車，以舟之可行

於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。』郭象說『夫禮義，當其時而用之，則西施也。時過而不棄，則醜人也。』（莊子天運註）法家亦注意此點。商君書說『當時而立法，因事而制禮，禮法因時而定，制令各順其宜。』（更法）韓非子說『聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。』（五蠹）此皆說一種社會制度，合時則是好底；不合時卽是壞底。合時卽是合勢。

我們亦不能說，在與我們不同底，或卽是較不好底，社會制度中之人，亦必是不快樂底。假使在一種社會制度中之人，能知有一種可以使之較快樂之社會制度，而且知其可以實現，則在此種社會制度中之人，相形之下，定須感覺痛苦。但如在一種社會制度中之人，並不知有可以使人較快樂之別種社會制度，或知之而不知其可以實現，則此人卽在原來社會制度之中，亦不必感覺不快樂。例如坐慣飛機之人，因火車較慢，以坐火車爲苦事。他可以坐火車爲苦事，但不能以爲凡坐火車之人皆以坐火車爲苦事。若常坐馬車之人，今坐火車，不但不以坐火車爲苦事，且以爲樂事。但

如已能坐火車，卽無人願坐馬車，如已能坐飛機，卽無人願坐火車。如其有之，如詩人寧舍火車而坐馬車，以流連光景者，則係別有原因，乃係個人之例外。若就全社會之一般人說，則不是如此。許多人以爲不在我所願望之社會制度中之人，必痛苦異常，此『以爲』是不對底。

不過某社會內之人，如知有較其社會原來所行之社會制度更可使人快樂之社會制度，而且知其可以成爲實際底，則對於其社會原來所行之社會制度必感覺不滿。其向此新社會制度以趨之力，又非其社會內之保守者的努力所能阻止。蓋某種社會內之人，若知有一種新底社會制度，而又知其可成爲實際底有，此卽此種新底社會所因而可成爲實際地有之某種勢已漸來，而此某種社會所原行之某種社會制度，所因而成爲實際地有之某種勢已漸去之時。

於如此之時，主張革新者，對於勢說，是順；主張保守者，對於勢說，是逆。順勢者我們謂之爲順自然。我們於上文說，一理之有實際底例需要一種勢，一種勢之實際底有需要一種大勢。一種大勢卽對於一理之有實際底例之一時之整個底實際。實際

一稱自然，所以說是順自然。

有人說順勢是順必然，但我們於此只說順自然，而不說順必然。照我們的說法，只對於理可說必然。一社會如是某種社會，則此某種社會所有之各種制度，此社會必須行之。用另一句話說，一社會若依照某種社會之理，則必依照所有其所涵蘊者。此是必然。但人之順勢只是順自然，而不是順必然。因爲勢是實際底，並不是理。

（四）無爲

先秦道家，如老莊，主張順自然；此自然是對人爲說者。我們所說之自然，則亦包括人爲在內。人亦是宇宙之一部分，人爲亦是道之一部分。螞蟻之洞其穴，小鳥之築其巢，亦是道之一部分。人之創造其所謂文明，自道之觀點看，與螞蟻之洞其穴，小鳥之築其巢，是一類底。人與螞蟻小鳥，均是有所爲，不過一是人爲，一是蟻爲，一是鳥爲而已。

道家從人之觀點，將宇宙劃爲兩大部分，一是屬於人爲者，一是屬於天然者。此在邏輯上亦無不可。不過以爲我們必需放棄人爲，純依天然，則於事實上不可行，道

理論上說不通。因人本來是人，人既需生存，則必有所爲，又必依靠其所爲。如老子所說小國寡民之境界，其中有許多事物仍是人爲底。若說人爲亦要；不過不可太多，但如何爲太多，亦是不易定者。

老莊所想像之理想底社會，亦是一種社會，不過此種社會所因而有之勢，在先秦之時，久已過去。所以老莊對於社會之主張是開倒車底，是逆勢底。

漢以後之道家，如寫一部分淮南王書之人，及郭象，雖亦說順自然，無爲，但其所說順自然，無爲之意義，已與老莊不同。淮南云：『若吾所謂無爲者，私志不得入公道；嗜欲不得枉正術；循理而舉事；因資而立權；自然之勢，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有。非謂其感而不應，攻而不動者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之有爲。若夫水之用舟，沙之用鳩，泥之用輴，山之用蔂，夏瀆而冬陂，因高爲田，因下爲池，此非吾所謂爲之。』（修務訓）郭象說：『夫高下相受，不可逆之流也，小大相羣，不得已之勢也。曠然無情，羣知之府也。承百流之會，居師人之極者，奚爲哉？任時世之知，委必然之事，付之天下而已。』（莊子大宗師註）此所謂無爲，有兩

種。一種是爲首領者之無爲：爲首領者責其所屬，各爲其事，而自己不爲。此是爲首領者之無爲。此種無爲，我們不論。一種無爲是『委必然之事』之無爲。照郭象之意，事有其『必然底』趨勢。此等趨勢，我們助之無益，阻之亦無效。我們只須聽其自然，聽其自然，卽是無爲。

這種看法，雖不是開倒車底，逆勢底，而卻是上所說之機械論底。我們於上文說，一種勢只能使一種事物可有，而不能使其必有。就社會說，有一種勢，卽可有一種社會，但一團體之能否變爲此種社會，則仍須此團體中人之努力。此種勢能使此團體不能存在，如此團體不能變成爲此種社會；但不能使此團體必變成爲此種社會。

我們仍可說無爲，不過所謂無爲者，不是無人爲之，亦不是說無人努力爲之；若事是人之事，必須人爲之。所謂無爲者，卽謂此等人爲，並不是矯揉造作，而是順乎自然。

不順乎自然者，是矯揉造作，此義是郭象所說。郭象說：『夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，卽爲民妖，所以興矯效之端也。』（莊子天運註）一種社會制度，

若其所因而成之勢已去，而一社會仍欲維持之，則卽是矯效，卽是有爲。若一社會因一種新勢而變成爲另一種社會，此變卽是順自然，卽是無爲。

以上所說之無爲，是就勢說；順勢之行爲是無爲；逆勢之行爲是有爲。宋儒亦說無爲，其中心學家之說無爲，是就心說。其中理學家之說無爲，是就理說。

程明道說：『天道無心而成化；聖人有心而無爲。』又說：『君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』明道此所謂無爲，是就心說。心若能廓然大公，物來順應，則卽如一明鏡，物來則照，物去鏡仍是空空洞洞底。此卽所謂『寂然不動，感而遂通。』能感而仍是寂亦卽所謂『寂而恆照照而恆寂。』此亦是無爲；此無爲是就心說。

朱子說：『攙然大公，只是除卻私意，事物之來，順他道理應之。』又說：『至於聖人，則順理而已，復何爲哉？』（語類卷一）能如此亦是無爲；此無爲是就理說。朱子又說：『義理明則利害自明。古今天下，只是此理。所以今人做事，多暗與古人合者，只爲理一故也。』（語類卷一百三十九）我們於上章說，在某種社會內，某種事有某種本然辦法；此卽是其理。順此理去辦，卽是無爲。此亦是無爲，此無爲是就理說。

（五）歷史

歷史是構成勢之一主要部分。歷史中有某種事；此某種事卽構成現在之某種勢之一主要部分。歷史中之事皆一往不再現，但雖不再現而卻並不是無有；不但並不是無有，且不可改易，並且亦非無力。

一事物之歷史，卽其已往所曾有之事蹟，其整個是此一事物之整個之一部分。不知某一事物之歷史者，不能算是對於此事物有完全底知識。例如南嶽，有其在地的歷史中之歷史，有其在人的歷史中之歷史。如知其在人的歷史中之歷史，知其爲慧思所曾住，朱子所曾遊，則立可感覺其精神底價值。如不知此，則視之亦一不甚高底山而已。一事物能使我們『發思古之幽情』者，卽因其本身之歷史，有與我們之歷史相通處也。古董之所以可愛，正因其有歷史，其歷史又與我們的歷史相穿插，能令人『發思古之幽情』而有其精神底價值。歷史是當然。墨經說：『可無也，有之而不可去，說在嘗然。』（經下）經說云：『可無也已然則嘗然，不可無也。』歷史中之某一事，就其本身說，是可無底，但旣有之，則卽是嘗然；嘗然永不可無。

所以歷史是不可改變者。已往之事，已如此卽永如此。常聞鄉間小兒鬥口，一小兒謂另一小兒云：『你爲什麽罵我？』另一小兒云：『我已竟罵了，看你把我怎樣。』此所說甚有力。罵成爲已竟，則雖有上帝，亦末如之何也矣。一個人可以另說一句話，取消其前一句話；但此所謂取消，只是說，我現在不如此說，至於其所已說，已是當然，不能取消，且亦無所謂取消。

歷史亦非無力。就勢說，歷史中有某種事，此某種事卽構成現在之某種勢之一主要部分。就一事物說，一事物之歷史是決定此事物之現在與將來之行爲之力量之重要部分。例如一個人之行爲，其一生之歷史，對之有一部分決定底力量。僧肇說：『成山假就於始簣；修途託至於初步，果以功業不朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化；不化故不遷；不遷則故湛然明矣。』（物不遷論）凡以往之事，均是不化，不遷，不朽，其本身雖寂然不動，而卻非無力。關於此點，於第九章中另有說。

歷史之力，在人事方面，尤爲重大。有哲學家以爲一有生命底物之歷史，對於其自己是有大關係底，一無生命底物之歷史，對於其自己，是無關係底。此說之當否，我

們不論不過人的歷史對於人之關係是很重大；此是無人能否認者。

歷史是繼續底。就一方面說，此話是等於廢話，因爲歷史總是繼續底。一國家或民族之社會組織是某一種底社會，如於一夜間忽然變爲一完全不同地另一種底社會，我們亦不能說他的歷史不是繼續底。但如此底突變，是不可能底。我們亦常聽說有突變，不過所謂突變之突，只是表面底。一戰爭之起，在表面上看似是突發，但事實上常是有蘊釀數年或數十年者，這些突變都是似突非突。眞正底突變，是不可能底。我們說，歷史是繼續底，正是說這個意思。一國家或民族自某一種社會變爲另一種社會，此變往往須經過很長底歷程，很久底時間。在此程序中，舊底之須去者，逐漸去掉，新底之須加者，逐漸加入。在所謂變通底日新中，一國家或民族是逐漸成爲一種新底社會，而不是將所謂新底制度，一下套上，如人將一套新底衣服一下穿上。

或者可說，上章所說對於制度之革命，正是將一套新底社會制度，一下與一國家或民族套上。革命與演化之不同在此；上段所說，只能就演化說，而不能就革命說。其實照我們的看法，所謂演化與革命之分，只是表面底。革命是演化中之一種事，而

不是與演化對立底另一種事。歷史上無論那一個革命，都是事前經過數年或數十年底蘊釀，事後又經過數年或數十年底改革，然後一國家或民族，方能自舊底一種社會，變入新底一種社會。卽在其所入之新底一種社會中，其所有之舊底一種社會制度中之與其新底一種社會制度無衝突者，仍然依舊存在。歷史上每一個革命之後所建設之新社會，常較革命家所想像者，所宣傳者，舊得多。當然有些直是社會制度，而不是某一種社會制度，此當然是不可改者。但有些亦是某種社會制度之制度，爲此國家或民族所舊有者，但因其無礙於新制度，故仍繼續存在。就此方面看，一新底社會之出現，不是取消一舊底社會，而是繼承一舊底社會。社會中任何事，如思想，文學，藝術等，均是如此。

看一社會之如何變化，須將其社會作一整個看。此社會中有許多事，是此整個社會所應負責者。莊子天運『人自爲種而天下耳。』郭象註云：『不能大齊萬物而人人自別，斯人自爲種也。承百代之流，而會乎當今之變，其弊至於斯者，非禹也，故曰天下耳。言聖知之迹，非亂天下，而天下必有斯亂。』『承百代之流，』是就一社會所

有之歷史說；『會當今之變，』是就其所遇之時勢說。於其歷史與時勢交叉之處，此社會所經之變，非一二人所應負其責任，所以說：『非禹也天下耳，』言整個底社會，應負此責任也。例如中國之在今日，正所謂『承百代之流，而會乎當今之變』者。有許多事，無論是好是壞，皆不能指定爲那幾個人或那幾種人之功罪。我們亦只可說：『其弊至於斯者，非禹也，天下耳。』

第七章　義理

（一）何爲義理

舊說將學問分爲三部分，卽所謂義理之學，辭章之學，考據之學；我們現在所謂義理，之意義，大致與舊說所謂義理相同，不過亦大致相同而已。照我們的說法，有本然底義理，有本然底說底義理，有實際底說底義理。

義理可以說是理之義。一理可涵蘊許多別底理。此理所涵蘊之理，卽此理之義；此理涵蘊許多理，卽此理有許多義。例如人之理涵蘊動物之理，生物之理，理智之理，道德之理等。凡此皆是人之理之義。又例如幾何學中所說關於圓之定義等，亦均是圓之理之義。理之義卽是本然底義理。

說底義理，卽是說本然底義理之理論，例如說圓之理之義之理論，卽是說底義理。說底義理之實際地爲人所說者，是實際底說底義理。實際底說底義理所依照之理，是本然底說底義理。例如尤可利所講之幾何學是實際底說底義理。尤可利所講

之幾何學所依照之理，是本然底幾何學，此本然底幾何學是本然底說底義理。又例如義理是義理，義理上所謂義理之學是說底義理。朱子等所講之義理之學是實際底說底義理，朱子等所講之義理之學所依照之理，是本然底義理之學，本然底義理之學是本然底說底義理。

（二）是非

本然底說底義理卽是眞理，而且是絕對底眞理。實際底說底義理，如與本然底說底義理相合，亦是眞理，亦是絕對底眞理。不過我們於本章中不用眞理一名，因爲我們若用眞理一名，恐與我們所說與氣相對之理相混。我們所說與氣相對之理，眞正可以說是眞理。

因此有關於幾個字底問題。我們須先解決，在中國言語中，眞字及假字皆有兩個意義，都是我們所常用者。我們說：這個棹子是眞底，不是假底。我們亦可說：『這個棹子是眞底不是假底』這一句話是眞底不是假底。此兩處所謂眞及假之意義，完全不同。我們於本書中所謂眞際之眞，大致是就眞之前義說。我們說『大致，』因爲

就此所舉例中，眞卽是眞實，而眞際之眞，則可以只是眞而不是實。在此所舉例中，眞之後義，卽普通所謂眞理之義。爲分別起見，我們於此用是非二字以指上例中眞假二字之後義。莊子齊物論說：『言惡乎隱而有是非。』墨經說：『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。』（經說下）小取篇亦說：『夫辯者，將以明是非之分。』上例中眞假二字之後義，古人卽謂爲是非。

有人以爲是非是相對底，有以前是而以後非者；又有以前非而以後是者。有在此是而在彼非者；又有在彼非而在此是者。道家最注意此點。莊子說：『仁義之端，是非之塗，紛然淆亂。吾惡能知其辯。』（齊物論）郭象說：『是若果是，則天下不得復有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然淆亂，明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳。』（齊物論注）墨家主張有絕對底是非，墨經說：『辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當。』（經說上）如有相反之二說，則必有一當有一不當；當者是而不當者非；所謂『當者勝也。』

（三）本然命題與實際命題

一說如何可謂之當，墨經未說。我們亦主張是非是絕對底，我們亦說說之當者是而不當者非。照我們的說法，所謂當者，就一普遍命題，或一種理論系統說，卽是一實際底說底義理與一本然底說底義理相合。就一特殊命題說，卽是一說底命題與一事實相合。

凡命題都是說底。命題之實際地爲人所說者是實際底命題。凡命題皆依照命題之理。此外，就普遍命題說，一個實際底命題所依照之理，是一個本然底命題。就普遍命題說，命題之所說者是義理。本然底命題是本然底說底義理。實際底命題是實際底說底義理。實際命題如與本然命題相合者，爲是底命題，否則爲非底命題。例如我們說：人是有理智底。此是一實際命題，亦卽一實際底說底義理。如人之理涵蘊理智之理，則卽有此本然底義理，卽有一本然底說底義理，有一本然命題，與此本然底義理相應。而此實際底說底義理，此實際底命題，與此本然底說底義理，本然命題，相合，卽爲是底。如人之理不涵蘊理智之理，則卽無此本然底義理，卽無『人是有理智底』之本然底說底義理，無此本然命題。如此則『人是有理智底』之實際底說底

義理，實際底命題，卽爲非底。

一實際特殊命題，如與一事實相合，則此命題爲是底，否則爲非底。例如我們說：『孔子是魯人，』如孔子是魯人是事實，則此實際特殊命題卽與之相合，卽爲是底；否則爲非底。普遍命題是關於義理者，所以亦可稱爲義理命題。特殊命題是關於事實者，所以亦可稱爲事實命題。

如一實際普遍命題，與一本然命題相合，或一實際特殊命題，與一事實相合，則此實際命題爲是，如一實際命題爲是，則卽永遠爲是。實際命題之爲是者，不能成爲非；實際命題之爲非者，不能成爲是。就此方面以觀是非，則是若果是，卽不得有非之者；非若果非，卽不得有是之者。

如有有人先以爲是之實際命題而後成爲非者，其原來本卽不爲是底，不過有人以爲是底而已。有有人先以爲非之實際命題，而後成爲是者，其原來本卽爲是底，不過有人以爲非底而已。例如以前人以爲『地是方底』之實際命題爲是，以『地是圓底』之實際命題爲非。現在人以『地是圓底』之實際命題爲是，以『地是方

底』之實際命題爲非。有人以爲於此可見所謂是非是變底，相對底。其實是非是不變底，絕對底。『地是方底』之實際命題，本無事實與之相合，本來卽不爲是底，以之爲是者，乃一時代之人的錯誤底見解也。若『地是圓底』之實際命題，則本有事實與之相合，本來卽爲是底，以之爲非者亦是一部分人之錯誤底見解也。所以若就實際說，今以爲是者，昔或以爲非，此以爲非者，彼或以爲是，但此乃由於人之知識不夠，不是是非本來是相對底。

我們何以能知某實際命題有一本然命題或一事實與之相合，某實際命題無一本然命題或一事實與之相合？若有一全知全能底上帝，站在宇宙之外，（此說是不通底，不過姑如此說。）而又全知宇宙內之事，則所有實際命題及所有本然命題以及所有事實，皆一時瞭然於胸中；如此則自無上述之問題。但我們不過是人而已。我們既不能站在宇宙之外，又不能知所有實際命題，所有本然命題，及所有事實。我們所知之實際命題，本然命題，及事實，卽就最有學問之人說，比於其總數，尙不能說是九牛一毛，太倉一粟；其比例還要小得多多。至於我們所知之實際命題，其中何者

有本然命題或事實與之相合，何者無本然命題，或事實與之相合，我們人亦不能一望而知。我們必需用種種方法，方能知之。

此種種方法卽歸納邏輯所講之方法，卽實驗論者所講之試驗邏輯所講之方法。實驗論者所講求是之方法之程序及其性質，是不錯底。我們是人，我們求是之方法，其程序是步步推索，其性質是試驗底。但我們不能以求是之方法之性質，爲『是』之本身之性質。我們是人，我們或者永不能有一是底實際命題，或者我們所以爲是底實際命題，皆不過是我們以爲如此，所以皆是相對底，可變底。但這不過是由於我們人之能力薄弱，與所謂『是』之性質，並無關係。

就人的觀點說，是底實際命題之最大特色，卽在其通。凡一是底實際命題，在消極方面，與別底是底實際命題，必無矛盾。在積極方面，與別底是底實際命題，必可互相解釋。此卽所謂通。我們現在以『地是圓底』之實際命題爲是者，卽因此實際命題，與現在我們所有別底是底實際命題，不矛盾而且可以互相解釋。我們以上說，一是底實際命題之爲是，是在於其與一本然命題或事實相合，乃是就其爲是之性質說。

此所說一是底實際命題之爲是在於其通，乃就求是之方法說。二者所說，乃自兩種觀點說，所以並無衝突。

或說：用歸納法所得之結論，不能是必然底命題，而眞正義理命題，是必然底；所以眞正義理命題，不是用歸納法所能得到者。於此我們說，用歸納法雖或不能得到必然命題，但歸納法最後之目的，總在於找出事物所循之公律；如公律是公律，則必須是義理；如其是義理，則必須是必然底。專靠歸納法，不得證明義理之爲義理。但我們之開始尋義理，必始於歸納法。卽我們開始學算術，如二加二等於四，亦始於先知例證。小兒必先知兩個東西加兩個東西等於四個東西，然後可知，離開具體底東西，自有二加二等於四者。自義理之本然說，例證是不必要底，但就我們的知識之獲得說，例證是必要底。所以歸納法雖不能予我們完全底知識，但我們的知識始於用歸納法。

或可問：實際特殊命題與一事實相合，卽爲是底。實際普遍命題，何不可與一義理相合卽爲是底？何必於實際普遍命題與其所說義理之間，加一本然命題？如一實

際普遍命題與其所說義理之間，必須加一本然命題，則一實際特殊命題與其所說事實之間，又何不可加一本然命題？

爲答此問題，我們須先從一實際底理論系統說起。例如人實際所講之幾何學，是一實際底理論系統，此實際底理論系統所說者，是關於方圓等之本然義理。但此實際底理論系統所依照之理，其完全底標準，卽其『極』並不是關於方圓等之本然義理，而是最完全底一套命題，如定義定理等，最能完全表出關於方圓等之本然義理者。此最完全底一套命題，卽是本然底幾何學，本然底說底義理，而人實際所講之幾何學，乃此本然底幾何學，此本然底說底義理之實際底例證。此一套命題如此，此一套中之每一命題亦如此。每一實際底普遍命題，皆是一實際底理論系統之一套命題中之一命題。如此一實際底理論系統有一本然底理論系統以爲之極，則此一實際底理論系統之一套命題中之每一命題，亦有一本然命題以爲之極。所以是一實際底理論系統之一套命題中之每一命題，亦有一本然命題以爲之極。所以是底實際普遍命題，只間接與一義理合，而直接與一本然命題合。

雖有各種本然底說底義理，而無本然底寫底歷史，亦無本然底歷史。歷史是具

體底，個體底，事實之嘗然，寫底歷史是對於嘗然之記述。有嘗然之理，有記述嘗然之理，但沒有本然底歷史，亦沒有本然底寫底歷史。因爲具體底，個體底事實，不是本然底。它們的有是自然，它們的已有是嘗然。自然，嘗然，離不了本然；但本然之中，離開實際，專就眞際說，無自然嘗然。實際底特殊命題是寫底歷史中之命題，或自命爲寫底歷史，如小說等中之命題。既無本然底寫底歷史，故亦無本然特殊命題。所以是底特殊命題，只與事實相合，而無本然命題與之相合。

一是底實際普遍命題，以其所合之本然命題爲極。其極卽其所依照之理。一理可有許多例證。例如我們說：『人是有死底；』此是一個實際命題。他們說：『人是有死底，』又是一個實際命題。有許多人說，說許多次，『人是有死底，』卽有許多實際命題。此許多實際命題，都是一類的物；此一類的物都必有其所依照之理。其所依照之理，卽是『人是有死底』之本然命題。此本然命題卽使實際上沒有人說它，它亦是有底。

或可問：本然命題是否有非底；如其無非底，則所有非底命題，屬於何類，依照何

理?

本然命題無非底,一非底實際底普遍命題之所以爲非者,卽因其無本然命題與之相合也。不過他雖不與一本然命題相合,而卻擬與一本然命題相合;故亦卽屬於其所擬與相合之本然命題所有之類。例如我們說:『人是不死底,』此是一非底命題,並無一本然命題,與之相合。但此命題是說人之壽命者,它所擬與相合之本然命題,卽是說人之壽命者,卽是『人是有死底』之本然命題。它亦是此本然命題所有之類之實際底分子,不過不合乎其類之極而已。雖不合乎其類之極,而卻擬合其類之極,所以我們仍是以其類之極爲標準而批評之。我們說它爲非者,正因其不合乎此標準也。它若不屬此類,卽不能以此類之極爲標準而批評之。例如『人是不死底』之實際命題,我們只能以『人是有死底』之本然命題爲標準,以說其爲非。我們不能以『人是動物』之本然命題爲標準,以說其爲非。其所以如此者,因『人是不死底』之實際命題,本不擬合『人是動物』之本然命題也。

方底物之類中之實際底分子,可或多或少合乎其極,但沒有完全不合者。但一

本然命題所有之類中之實際底分子，可對於其極完全不合。完全不合乎其極者，亦屬於此極所有之類，似乎不通。於此我們說，在普通情形下，一事物完全不合某標準時，卽不歸入某類，因其本不擬與某標準相合也。但一實際底普遍命題則本擬與其所擬合之本然命題合，所以雖實際上不合而亦歸入其所擬合之本然命題所有之類。

或又可問：實際特殊命題以何爲其極？依照何理？關於此點，我們說：有命題之理，有普遍命題之理，有特殊命題之理。實際普遍命題除依照命題之理及普遍命題之理外，又各依照其所合或所擬合之本然命題。實際特殊命題則只依命題之理，及特殊命題之理。實際特殊命題無本然命題可以依照，因其所說均是具體底，個體底，事實也。是底實際特殊命題卽是合乎命題之理及特殊命題之理者。上所說一是底特殊命題是合乎一事實者；此可以說是特殊命題之理之內容，或其一部分。其不合乎此理而可以此理爲標準以批評之者，卽爲非底實際特殊命題。

（四）本然系統與實際系統

我們於上文說實際底理論系統與本然底理論系統。我們所有之每一種學問卽是一個理論系統。此諸系統亦不是人隨便組織者，而是本然底義理，本來有許多系統，所以本然底說底義理亦本來有許多系統。本然底說底義理之系統，我們名之曰本然系統。實際上每一種學問皆代表或擬代表一本然系統。代表或擬代表一本然系統之實際底系統，我們稱之爲實際系統。

例如物理學所講者，是關於聲，光，力等之本然義理，然此等本然義理並不是物理學。物理學是一套定義公式等，以說此等本然義理者。最完全底物理學，卽是最完全底一套此等定義公式等。此卽是物理學之本然系統；此系統可以說是本然底物理學。實際底物理學，卽人所講者，是本然底物理學所有之類之實際底分子。我們看見墨經中有說及光者，力者，我們說此是物理學；此卽依物理學之本然系統說。我們說物理學有進步，此卽以本然底物理學爲標準而批評實際底物理學。

本然系統中所有命題，都是本然命題，所以當然都爲是底。一實際底系統中則可有是底命題，亦可有非底命題。其是底命題愈多，則此實際底系統愈合乎其本然

底系統。若其中之命題之爲非底者太多，則此實際底系統，卽是一非底系統。此非底系統亦歸入其所擬代表之本然系統所有之類，而我們亦卽以此本然系統爲標準而批評之。例如陰陽家之系統中所有命題，其爲非底者卽太多。此系統卽一非底系統，此非底系統擬代表一種本然哲學系統，此非底系統，卽歸入一種本然哲學系統所有之類，我們亦卽以此本然系統爲標準而批評之。

（五）哲學系統與各種哲學系統

我們說一種本然哲學系統，因爲哲學系統中，又可有許多種哲學系統。我們於緒論中，提及哲學中有許多派別。一個哲學派別中之各家底哲學卽是實際底某種哲學系統，實際底某種哲學系統，代表或擬代表某種本然哲學系統。

就實際形下方面說，有一家一家底哲學系統，如孔子的哲學，柏拉圖的哲學等。有一種一種底哲學系統，如亞力士多德的哲學，朱熹的哲學，雖是兩家的哲學系統，但俱屬於一種哲學系統。一種哲學系統有一類，屬於一種哲學系統之一家一家底哲學系統，是其類中之實際底分子。一種一種底哲學系統之類之上，又有一共類，此

共類之理，卽『哲學系統』或『哲學』。

『哲學』是各種哲學系統之『極』。於緒論中，我們說，我們的哲學系統，是最哲學底。此言別人或不承認，但我們說此話時，是以『哲學』爲標準說者。別人不以我們爲然，亦必須是以『哲學』爲標準說者。我們及別人俱承認此標準，不過我們及別人對於此標準之認識，有不同而已。

就眞際形上方面說，『哲學系統』及各種哲學系統，皆是本然底，皆本來卽有，各自具備，毫無欠缺。其中或有些系統，向來尙無人講之。若向來無人講之，則此哲學系統，卽只是純眞際底。

一個哲學家，不能憑空有一種哲學。此話的意義有兩方面。一方面是從實際形下，方面說。從此方面說，一個哲學家，必須在某種勢下，方能有某種哲學系統，或方能將某種哲學系統眞正發展。此所謂某種勢，卽指哲學家所處之某種物質底，社會底，及知識底，環境說。此所謂『有』者，是就實際方面說。嚴格地說，應該說是，必須有某種底勢，哲學家方能知某種哲學系統而講之；或說，必須有某種勢，某種哲學系統，方

有人知，方有人講。

另一方面，是從形上方面說。一個哲學家所講之哲學系統，不是隨便講底。他不能憑他的空想，胡說八道。他所講之哲學系統，如果不爲非底系統，在形上方面，必有一本然系統，與之相合，或多少與之相合。

我們於緒論中，說，哲學未說到此。因爲說到此，已是講一種哲學系統。只有照我們的哲學系統，方可如此說。

對於哲學之如此底看法，宋儒，尤其程朱一派，向來持之。宋儒中多以爲其所講之道，並非其個人之創造，而乃是客觀底，本有底。哲學家之任務，不過是將其所見，加以述說，然此述說之有無，與道之本身之有無，並無關係。如周易，邵康節，朱子，皆以爲其系統是本來有底。所謂『畫前有易，』正說此意。依此說，周易之系統，在實際方面，始於伏羲。然於眞際方面，則在伏羲畫卦之前，此系統已是本然有底。此所謂『畫前有易』也。朱子說『六十四卦，全是天理自然挨排出來，聖人只是見得分明，便只依本畫出，元不曾用一毫智力之助。蓋本不煩智力之助，亦不容智力得以助於其間

假手於聰明神武之人，以發其祕。』（答袁機仲，文集三十八）又說：『畫前之易，乃謂未畫之前，已有此理，而特假手於聰明神武之人，以發其祕。』（答袁機仲，同上）又說：『當先向未畫前識得元有個太極兩儀，四象八卦，底骨子。』（同上）易之系統，是本然底，不是一二人憑其私意所創造。朱子又說：『天地只是不會說，請他聖人出來說。若天地自會說話，想更說得好在。如河圖洛書，便是天地畫出來底。』（語類卷六十五）所謂聖人代天立言，其意亦謂此。

宋儒這種見解，就其主要之點說，是不錯底。不過宋儒的錯誤，在於以爲只有一個哲學系統，是本有底，所以在實際方面，亦只有一種哲學是正宗，是是底，其不同乎此者，卽是異端，是錯誤底，非底。宋儒持此見解，所以不僅以爲所謂二氏之學是非底，是異端，卽程朱與陸王，亦互相指爲異端。

其實是在形上方面，本有各種底本然哲學系統。在不同底時地中，有不同底實際底哲學系統；卽在同一時地中，亦可有不同底實際底哲學系統。此諸系統雖不同，但它皆可多少是各種底本然哲學系統之實際底代表。凡是實際底哲學系統，能自

圓其說，能持之有故，言之成理者，都是正宗底。所謂是正宗底者，卽都代表，或多少代表，一種本然哲學系統。於此都無所謂異端。

不過我們這種說法，是站在實際底一家一家底哲學系統之上說底。我們站在實際底一家一家底哲學系統之上，見實際底一家一家底哲學系統，均是代表，或多少代表，一種本然哲學系統，於此我們說他們都是正宗底，都無所謂異端。但我們若站在一家底哲學系統之內，則只能見此一家底哲學系統而不見其餘，則亦只以爲只此一家底哲學系統是正宗底。各哲學家皆站於其自己的一家底哲學系統之內，卽各以爲其自己的系統是正宗底，不獨宋儒如此也。我們於上文所以特別說宋儒錯誤者，因爲照宋儒的哲學，尤其是程朱一派底哲學，他們應該還有一種站在實際底一家一家底哲學之上，對於哲學之看法，而他們沒有。所以我們說他們錯誤。

上文謂，只要一家底哲學系統能自圓其說，能持之有故，言之成理，卽是正宗底，是就人的觀點說。若就宇宙或天之觀點說，則宇宙或天本有許多方面，因此本有許多可能底理論系統與之相應，此與之相應之許多可能底理論系統，對於哲學說，卽

是各種本然哲學系統。一哲學家對於哲學之某方面，特別注意，因之對於某種本然哲學系統，有所知，將其所知實際地用文字寫出或用言語說出，即是一家底哲學系統。此是就宇宙或天之觀點說，若自人之觀點說，則我們所以能知其是正宗與否，即在其是否能自圓其說，是否能持之有故，言之成理。

（六）從哲學看宇宙及從宇宙看哲學

或可問：在緒論中，我們說哲學是從分析經驗，分析實際底事物入手，由分析實際底事物而知實際；由知實際而知眞際。由此則哲學是以眞際爲其研究之對象。但若此章所說，則哲學又有其本然系統，則似哲學又以其本然系統爲其研究之對象。此二說恐有衝突。

關於此點，我們可以說，於此章中，我們並沒有說哲學以其本然系統，爲其研究之對象。我們於緒論中，是在哲學內講哲學，於本章中，是在哲學外講哲學。我們在本章所講者，仍是哲學，不過此哲學是在哲學外講哲學之哲學。在緒論中我們在哲學內，講哲學所以別於其他學問者，幷說其研究之對象，下手之方法。在如此說時，及以

後，我們講理講氣時，我們是從哲學的觀點看宇宙；在本章中，我們的觀點，完全不同。在本章中，我們是從宇宙的觀點看哲學。從宇宙的觀點看，哲學亦是一類物，人之哲學底活動亦是一類事。哲學之一類物，亦有其理，此即哲學之所以為哲學者，即哲學之本然系統。哲學之一類物中，又可分有許多別類，此即哲學中之各派別。此許多別類又各有其理，即各哲學派別所代表或所擬代表之各種本然哲學系統。每一派別中之哲學家所講之哲學系統，即依照其派別之本然系統者，亦即其本然系統所有之類之實際底分子。每一類哲學，皆依照『哲學』，但有依照多者，有依照少者。我們於緒論中說，我們的哲學是最哲學底哲學，意即是說，我們此派的哲學，是最依照『哲學』者，最依照哲學之本然系統者。我們的新理學與程朱的舊理學，俱屬於此所謂我們此派。但我們的新理學，較舊理學更依照此派哲學的本然系統。

以上所說之諸分別，朱子似未十分看清。朱子說：『今之學者，自是不知為學之要。只要窮得這道理，便是天理。雖聖人不作，這天理自在天地間。天高地下，萬物散殊，流而不息，合同而化。天地間只這個道理，流行週徧，不應說聖人不言，這道理便不在。

這道理自是長在天地間，只借聖人來說一遍。且如易，只是一個陰陽之理而已，伏羲始畫，只是畫此理，文王孔子，皆是發明此理。』（語類卷九）在此段話中，朱子，或記錄此話者，未將本然義理，及本然底說底義理，卽與本然義理相應之許多可能底理論，分別清楚。本然義理當然是『長在天地間。』與之相應之許多可能底理論，亦是『長在天地間，』所謂『不應說道，聖人不言，這道理便不在』者，應指此許多可能底理論說。照上所述『畫前有易』之說，伏羲所畫是畫前之易，不是『陰陽之理。』畫前之易，是與陰陽之理相應者，而不卽是陰陽之理。照他們的說法，應該說，有『陰陽之理，』有『畫前之易，』有伏羲所畫之易。『畫前之易』是與陰陽之理相應之本然系統。伏羲所畫之易，是『畫前之易』之實際底代表。

或可問：在緒論中，我們說哲學開始於分析經驗，分析之所得，又須以名言說之，在眞際中，既無經驗，何所分析？亦無名言，何以說之？若說有本然哲學系統，則此所說，豈非需要改變？

照我們的看法，此並不需改變。對於本然哲學系統，我們只就可能底經驗，可能

底分析可能底名言說。若無實際底人，自亦無實際底經驗，無實際底分析，無實際底名言，然亦無實際底哲學。我們說：紅色是某種長度光波刺激某種眼，有此某種眼者所感覺之顏色。實際上可無某種長度光波，可無某種眼，可無有此某種眼者，但此對於紅之所以爲紅，並無關係，對於紅之所以爲紅，仍可如此說。關於哲學，亦正如此。

（七）哲學與道統

或又可問：有以爲哲學亦是隨社會之組織而變者，有某種社會，卽有某種哲學；此於以上所說，有本然哲學系統之說，似亦不合。

對於此問題，我們可以說，無論我們承認哲學是否隨社會之組織而改變，於我們以上所說本然哲學系統之說，並無關係。因爲我們本來承認有許多本然哲學系統，而且我們亦說，必在某種勢下，一種哲學系統，方可有人知，有人講。因某種社會之實際底有，某種哲學系統亦成爲實際底有，照我們的看法，此是並無不可底。不過大概隨某種社會之實際底有而有之新哲學，多是社會哲學，並不是哲學。每一種社會組織，必有其理論底解釋；此卽其社會哲學。一種社會之社會哲學，亦常有一種哲學

爲其理論底根據。如其如此，則此種哲學，卽爲此種社會之理論底靠山，亦卽爲此種社會之道統。我們舊日以孔子之道爲道統。站在以孔子之道，或如孔子之道，爲道統之社會制度內，孔子之道，或如孔子之道，是唯一底道統。但站在各種社會制度之上看，孔子之道，或如孔子之道，亦是一道統，但不是唯一底道統。

還有一點，一種社會哲學所引以爲理論底根據之哲學，大概在實際上並不是全新底。例如爲共產主義底社會之道統之辯證唯物論，其唯物底及辯證底成分，皆是自古代以來卽有者。我們於緒論中說，自古代以後，沒有全新底哲學，亦仍是可說底。

或可說，自古代以後，沒有全新底哲學者，因人不易有新經驗也。如有一新社會，則人可有新經驗，有新經驗，可否有全新底哲學？

在一新社會內，人可有新經驗，自可有較新底哲學。但此新經驗只是關人之社會底經驗。人在他方面之經驗，例如佛家所說生老病死等，關於人生全部者，仍不能有大改變。所以只能有較新底哲學。我們不敢說，所有底各種本然哲學系統皆爲我

們所已知；或者還有很多種本然哲學系統，爲我們所尚未夢見者，但人若沒有關於人生全部之全新底經驗，人對哲學之知識，大概是不能有全部底改變，此是可以說底。

第八章　藝術

（一）技與道

哲學是舊說所謂道，藝術是舊說所謂技。莊子養生主說：『臣之所好者道也；進乎技矣。』舊說論藝術之高者謂其技進乎道。技可進於道，此說我們以爲是有根據底。

哲學講理，使人知。藝術不講理，而能使人覺。我們常說『我覺得舒服，或不舒服。』我們現在所謂覺，正是此義，我們於上文說，理是可思而不可感者。此感是指感官所有之感說。理是不可感者，亦是不可覺者。實際底事物，是可感者，可覺者。但藝術能以一種方法，以可覺者表示不可覺者，使人於覺此可覺者之時，亦彷彿見其不可覺者；藝術至此，卽所謂技也而進乎道矣。

每一事物，皆是極複雜底，其所屬於之類，不知有多少；其所有之性，亦不知有多少。人於見一事物而欲賞玩其所以屬於某類之某性時，此某性常有爲此事物所有

之別性所掩者，所以不能完全賞玩之。若有人，能以一種方法，專將一事物所以屬於某類之某性特別表示出來，使與之無干之性，完全不能掩之，如此則此某性，特別激動人之心，使之有與此某性相應之某種情，並彷彿見此某性之所以爲某性者，如此則卽彷彿見其不可覺者。（本章所謂情，指普通所謂情感之情，與第四章所說與性相對之情不同。）

畫諷刺畫者，或畫速寫畫者，常將一事物所特有之點，特別放大，使觀者見之，特別注意。不過此種作品，對於觀者所生之効力，只能使觀者覺其所欲表示之特點，乃係屬於一個體，卽一件事物者，而不是屬於某類，卽某類事物者。換言之，此種畫只表示某一事物之特點，而不表示某一類事物所有某性之特點，所以只能使觀者見此某事物之個體，而不見其所以屬於某類之某性。藝術之至此程度者，只是技，而不能進於道。

進於道之藝術，不表示一事物之個體之特點，而表示一事物所以屬於某類之某性之特點。例如善畫馬者，其所畫之馬，並非表示某一馬所有之特點，而乃表示馬

之神駿之性。杜甫丹青引謂曹霸畫馬『一洗萬古凡馬空。』凡馬是實際底馬，而善畫馬者所畫之馬，乃所以表示馬之神駿之性者，所以其馬不是凡馬。不過馬之神駿之性，在畫家作品上，必藉一馬以表示之。此一馬是個體；而其所表示者，則非此個體，而是其所以屬於某類之某性，使觀者見此個體底馬，卽覺馬之神駿之性，而起一種與之相應之情，并彷彿覺此神駿之性之所以爲神駿者，此卽所謂藉可覺者以表示不可覺者。

我們於緒論中說：哲學底活動，是對於事物之心觀。我們現亦可說：藝術底活動，是對於事物之心賞或心玩。心觀只是觀，所以純是理智底；心賞或心玩則帶有情感。哲學家將心觀之所得，以言語說出，以文字寫出，使別人亦可知之；其所說所寫卽是哲學。藝術家將其所心賞心玩者，以聲音，顏色，或言語文字之工具，用一種方法表示出來，使別人見之，亦可賞之玩之；其所表示卽是藝術作品。

哲學家與藝術家，對於事物之態度，俱是旁觀底，超然底。哲學家對於事物，以超然底態度分析；藝術家對於事物，以超然底態度賞玩。哲學家對於事物，無他要求，惟

欲知之藝術家對於事物，亦無他要求，惟欲賞之玩之。哲學家講哲學，乃欲將其自己所知者，使他人亦可知之。藝術家作藝術作品，乃欲將其自己所賞所玩者，使他人亦可賞之玩之。

或說：有些哲學家亦嘗本其自己之哲學，作種種別底活動，而藝術家之藝術作品所表示，亦嘗有其自己之經驗。以上所說，於此似不可通。關於此點，我們說，一人可以是哲學家，亦可以是別底家。如一是哲學家之人，本其自己底哲學，作種種別底活動，他之作種種別底活動，乃因其亦是別底家之故，而並不是因其是哲學家之故。我們可以主張，人不可作哲學底活動，或不可專作哲學底活動；不可作哲學家，或不可專作哲學家；但如一人是哲學家，或在一方面是哲學家，則此人，或此人在此方面，對於事物必持旁觀底，超然底態度，否則他不能有哲學。一個藝術家以藝術作品表示其自己之經驗時，亦係暫時將自己置於旁觀地位，以賞玩其經驗，否則他不能有藝術作品。一詩人可作一詩，以表示其自己之怨情，但他作此詩時，必將其自己暫置於旁觀者之地位，以賞玩此情。否則他只有痛哭流涕之不暇，又何能作詩？藝術家不能

離開其自己之經驗，但可暫時將其自己置於旁觀者之地位，猶之哲學家不能離開宇宙，但其說宇宙時，必須暫視其自己如在宇宙之外。

（二）比，興，風格

一藝術作品表示某類事物之某性。此某類或非人於普通情形下所注意之類。例如梅與竹，屬於植物類，此是人於普通情形下所注意者。但中國文人畫畫梅竹，則非以其爲植物而畫之。中國文人畫畫梅，以表示一種事物之孤傲之性，畫竹以表示一種事物之幽獨之性。舊說以爲梅可以況高士，竹可以況幽人。其所以可況者，因在此方面，梅與高士，竹與幽人，是屬於一類者。林和靖妻梅子鶴，其所以妻梅，乃取其是孤傲，非取其是一種樹，其所以子鶴，乃取其是超逸，非取其是一種鳥。

詩有比興。照舊說，詩人欲說某事物，而不直說之。說一別事物以喻某事物，謂之比。說一別事物以引某事物，謂之興。如所謂『美人香草，以喻君子；飄風雲霓，以喻小人。』此謂之比。如以『關關雎鳩，』引『君子好逑，』以嚶鳴引求友，此謂之興。但說一別事物，如何可喻某事物，如何可引某事物，舊說未有解釋。照我們的說法，一別事

物可喻或可引某事物，必是此別事物與此某事物在某方面同是某一種底事物，有相同底性，而此性正是此詩人所擬表示者。詩人欲表示某事物之某性，以別事物之亦有此某性者，喻之引之。此別事物與此某事物，在別方面可以絕不相同，絕無關係。於此可使人覺此某事物或此別事物所有別底性，於此均是無干底。只此某性豁然顯露，因以激動人心，使起與之相應之情。此比興之功用也。

好底藝術作品，必能使賞玩之者覺一種情境。境卽是其所表示之某性，情卽其激動人心，所發生與某種境相應之某種情。好底藝術作品，不但能使人覺其所寫之境而起一種與之相應之情，且離開其所寫，其本身亦卽可使人覺有一種境而起一種與之相應之情。昔人亦常說此。如說，謝靈運詩『譬猶青松之拔灌木，白玉之映塵沙。』范雲詩『清便宛轉，如流風迴雪。』邱遲詩『點綴映媚，似落花依草。』（詩品）『魏武帝如幽燕老將，氣韻沉雄。曹子建如三河少年，風流自賞。』（敖器之詩品）此皆說此諸人之詩之本身所能使人感覺之情境也。所謂藝術作品之風格，卽就此方面說。一藝術作品之本身所能使人感覺之某種情境，如雄渾或秀雅等，卽此藝術

作品之風格。

中國書法所以成爲一種藝術，卽全在其風格。書可以離開其所表示之意思，而以其本身使人觀之而感覺一種情境。嘗見鄧完白寫敖器之詩品，包愼伯跋語，謂其『可以變天時之舒慘，易人心之哀樂。』此語正謂其可以使人觀之而感覺一種情境也。各種風格之書，如雄渾，秀雅等，可使人感覺各種之境，而起各種與之相應之情。前人亦常說及此。如說：『張伯英書如武帝愛道，憑虛欲仙。王右軍書如龍跳天門，虎臥鳳闕。衞恆書如插花舞女，援鏡笑春。』（袁昂古今書評）『柳公權書，如深山得道之士，修鍊已成，無一點塵俗氣。顏眞卿書如項羽按劍，樊噲排突，硬弩欲張，鐵柱將立，昂然有不可犯之色。蔡襄書如少年女子，體態嬌嬈，行步緩慢，多飾鉛華。』（米芾續書評）此皆說此諸人之書所能使人感覺之某種情境也。此所說均是比。

（三）藝術作品之本然樣子

以上所說，亦是在藝術內講藝術。若在藝術外講藝術，則藝術亦是一類物，亦有其理，此理可稱爲本然藝術。藝術亦有許多別類，如音樂，畫，雕刻，文學等，每一別類藝

術，又各有其理。例如音樂有本然音樂；畫有本然底畫。卽對於每一題材之各種藝術作品，亦各有其本然樣子。

所謂題材者，卽一藝術作品所擬表示之某性。題材與題目不同，有直以題材爲其作品之題目者，有不以題材爲其作品之題目，而另爲其作品起題目，或直稱其作品爲無題者。

所謂本然樣子者，卽『不是作品底作品。』我們於第五章中說，在道德行爲方面，對於每一種事，在一種社會之理所規定之規律下，都有一至當辦法，所謂本然辦法，與之相應，此辦法卽是義。合乎或近乎此辦法之行爲，是義底行爲。於第七章中，我們又說，在義理方面，對於每一本然底義理，皆有一本然命題，與之相應。實際底命題，如合乎本然命題卽是是底。在藝術方面，我們可以說，對於每一個藝術作品之題材，在一種工具及一種風格之下，都有一個本然底藝術作品，與之相應。每一個藝術家對於每一個題材之作品，都是以我們所謂本然底藝術作品爲其創作的標準。我們批評他亦以此本然底作品爲標準。嚴格地說，此所謂作品並不是作品，因爲它並不

是人作底，亦不是上帝作底。它並不是作底，它是本然底。朱子說：『文字自有一個天生成腔子；古人文字自貼這天生成腔子。』（語類卷三十九）朱子此話，頗有我們的意思。不過他此話是說，每一種文章有一個天生成腔子，或是說，文章中，對於每一個題材，都有一個天生成腔子，我們不很清楚。我們本可用『腔子』一名，以指我們所說『不是作品底作品。』腔子有空虛之義；凡理都是虛底；所謂虛者，卽是說其不著實際。我們所說『不是作品底作品，』亦是虛底，此卽是說它不是實際底。不過腔子又有套子之義；套子在藝術上不是一個好名詞。藝術作品最不好底是套濫套。朱子所說腔子，雖不是指濫套說，但此名可予人以不好底印象。所以我們以下用樣子一名，以指我們所謂『不是作品底作品。』在藝術上，對於每一個題材，在一種工具及一種風格之下，都特有一個本然樣子。每一個藝術家對於此題材，用某種工具及某種風格所作之作品，都是想合乎這個樣子；但總有一點不能完全合。

在音樂方面底本然樣子，可以說是『無聲之樂。』郭象說：『夫聲不可枚舉也；故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺；不彰聲而

聲全。』（莊子齊物論注）此言亦注意於『無聲之樂。』但此只就聲之全不全說。音樂本不必將所有之聲全彰；不過欲借聲有所表示耳。其所擬表示者卽其題材。對於每個題材，在一種工具及一種風格下，皆有一本然樣子；每一音樂家用一種工具及一種風格，對於每一題材，所作之樂，皆欲合此樣子，而皆又未能完全合。我們可以說，每一音樂家所作之音樂，對於其樣子，皆是『欲彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。』

就詩方面說本然樣子，可以說是『不著一字，盡得風流。』對於每一題材，在一種言語及一種風格下，都有一詩之本然樣子；此樣子卽『不著一字』之詩。文亦如此。我們常聽說：某某文乃天地間底至文。說它是至文，又說它是天地間底至文，此至文唯有我們所謂本然樣子者，可以當之。所以我們以至文之名，指在文方面之本然樣子。我們常聽說：『文章本天成，妙手偶得之。』天成底文章，卽我們所謂至文。

或可問：在詩中，有許多題材，是關於一類之事物者，例如『春思，』『閨怨，』『從軍行』等。此等題材，是關於一類之事，其中所說，亦係關於一類之事之所同然者。對於此等題材，或可說有本然樣子。但詩之題材，有係完全關於個體底事物者。例如李

白贈汪倫詩：『李白乘舟將欲行，忽聞岸上踏歌聲。桃花潭水深千尺，不及汪倫送我情。』此中所說，完全是關於許多個體底物及特殊底事。其中有李白，有汪倫，有桃花潭；此皆是個體底物；宇宙間不能有第二個李白，第二個汪倫，第二個桃花潭。此中有李白之乘舟欲行，有汪倫之岸上踏歌；有桃花潭水之深千尺，有汪倫送李白更『深』之情。此皆是特殊底事，無論何時何地皆不能再有者。汪倫可再於桃花潭再踏歌，再送李白；但那是又一次，與此次不同。若說對於此題材，原來亦有一本然樣子，則豈不須假定於眞際中本已有李白等物，有李白乘舟欲行等事？但這些事物是實際底；除於其已實際地有時，不能有。但若不假定此等事物本已有，則至少對於此類題材，原來有本然樣子之說，不能成立。

照我們的看法，李白贈汪倫之詩之題材，雖完全是關於許多個體底物及特殊底事者，但對於此題材，亦有本然樣子，『不著一字』之詩。汪倫送李白，亦是一事，此事亦屬於某類；屬於某類，卽有某性。李白此詩，乃欲表示此事之某性，而非只敍述此某事。其敍述此某事，乃欲藉此可感者，以表示其不可感者，若不如此，則此敍述，只是

歷史而不是詩。歷史與歷史詩的分別，正在於此。歷史之目的在於敘述某事，而歷史詩之目的在於表示某事之某性。所以『汪倫送李白』之題材，與『春思』，『閨怨』，『從軍行』等題材，均是某類事之某性。關於一某類之事，如欲特別表示其某性，用一種言語，一種風格，作一首詩，則自有一最好底詩，爲此種言語，在此種風格下，所能表示者。此最好底詩，卽是無人寫之，亦是本然有底。此卽我們所謂『不著一字』之詩。詩人對於此題材所作之詩，有十分近乎此者，有不十分近乎此者。其十分近乎此者，卽是好詩，否則是歪詩，是壞詩。我們對於許多詩人對於一題材所作之詩之批評，全是以此爲標準。從類之觀點看，許多詩人對於一題材所作之詩是一類之實際底分子。對於此題材之本然樣子，『不著一字』之詩，是此類之理。例如關於『閨怨』一題材之前人所作之詩，不知有多少，但皆屬於一類。對於『閨怨』之題材之本然樣子，『不著一字』者，是此類之理，亦卽此類之極。所謂是此類之極者，卽是屬於此類之詩之標準及極限。近乎此標準者是好詩。合乎此標準者，是最好底詩。最好，卽好之無可再好，卽已達到好之極限。

我們以上所說關於詩之理論，並不僅只是我們的意見。其實凡對於詩眞能了解，欣賞者，對於詩都是持如此底看法，不過他們或不自覺而已。例如李白贈汪倫之詩，我們讀之能感覺興味者，正因我們讀此詩時，我們彷彿見有如此一類之境，覺有如此一類之情。如此一類之境，并不卽是李白當時之境，如此一類之情，並不卽是李白當時之情，不過與之有相同處，可屬於一類而已。舊說，欲了解，欣賞一詩，必須設身處地。所謂設身處地者，卽我們亦須髣髴有一種經驗，如詩人作某詩時所有者。然我們所髣髴有之一種經驗，並不卽是詩人作某詩時所有之經驗，不過與之有相同處，可屬於一類而已。如不能設身處地，不能髣髴有一種經驗，如詩人作某詩時所有者，則對於詩人之某詩，決不能有深切底了解，欣賞。

此是就讀者方面說。若就『詩』說，對於某題材，用某種言語，某種風格，必有一最好底詩底表示。此最好底詩底表示，如其可讀，則雖千百世下之讀者，一讀此詩，必立刻髣髴見某種境，而起與之相應之某種情，并彷彿見此種境之所以爲此種境者。此卽是我們所謂本然樣子，『不著一字』之詩。

此是就『詩』說，如就詩人之詩說則一詩人對於某一題材，能寫出一詩，此詩雖不卽是其本然樣子，而亦約略近之，使雖千百世下之讀者，一讀此詩，必立刻髣髴見一某種境而起與之相應之某種情，幷彷彿見此種境之所以爲此種境者。李後主詞云：『獨自莫憑欄，無限江山，別時容易見時難。』千百世下如有與後主寫此詞時相類之經驗，或能設身處地者，讀此詞必將涕泗橫流。此其所以爲藝術之上品也。

我們以上只舉詩爲例，然推之其他各種藝術，無不如此。一藝術作品，必有其所欲表示。不過其所用之工具不同；以言語者爲文學；以聲音者爲樂；以顏色者爲畫，以木石等者爲雕刻。此各種藝術雖不同，但我們的理論，則對之皆可應用。

至樂無聲，至文無字。陶潛有無弦琴，每於醉後撫之以寄意。陶潛不必有我們所見，但我們所謂至樂，亦是一無絃琴。又小說中所說天書，常人打開一看，都是白紙，只有有緣人方能讀之。我們所謂至文，及『不著一字之詩』，亦是一張白紙，常人不能讀，必才人乃能讀之；他不但能讀之，且能約略寫出，使人讀之。

（四）本然樣子之一與多

或又可問：如音樂，畫，雕刻等，其所用以表示其所表示之工具，無論何時何地之人所用，大致是相同底。在這些方面，對於每一題材，有一本然樣子，尚有可說。若文學作品之以言語爲表示其所表示之工具者，則此說法卽有困難。蓋各時各地之人所用之言語，均不相同，如此則與一文學中題材相應之本然樣子，豈不與所有之言語種類一樣多？

照我們的看法，就一方面說，在文學中對於一題材，只有一本然樣子；就又一方面說，對於一題材，有許多種言語卽有許多本然樣子。我們以上只就一本然樣子說。現在續說多本然樣子。

爲方便起見，我們先說字以爲例。例如關於『人』之一字，我們須知有一公同底『人』字，乃各種言語中之『人』字所代表者。我們通常說人字時，我們不是說此字，而是說此字所代表之公同底『人』字。在中國言語中此人字所代表者，卽英文中之『蠻』字所代表者，卽法文中之『歐母』字所代表者。此數字不同，但其所代表者同；不然則翻譯卽不可能。就公同底『人』字說，一『人』字只是一『人』

字；但就各種言語方面說，則有『人』字，有『鑾』字，有『歐母』字。此三者又各自爲一類，亦各有其理。所有說中國話之人所說出或寫出之人字，均是中國言語中之人字之實際底例，人字類中之實際底分子。所有說英國話之人所說出或寫出之『鑾』字，均是『鑾』字之實際底例，『鑾』字類中之實際底分子。關於『歐母』亦如此。各種言語，不是人隨便創造者，他必依照一定底理。各種言語中之字，亦不是人隨便創造者，它亦必依照一定底理。朱子亦見及此。論倉頡作字，朱子說：『此亦非自撰出，自是理如此，如心性等字，未有時如何撰得？只是有此理，自流出。』（語類卷一百四十）

上所說關於字之理論，可應用於文學作品之以言語作工具，以表示其所表示者。就詩說，對於一題材，有一本然樣子，此樣子可以說是眞正不著文字。以上所謂不著文字者是說沒有實際地以某種文字寫出，但是可以某種文字寫出者。若此本然樣子，如其可以寫出，則只可以文字寫出，而不可以某種文字寫出。但不是某種文字之文字，實際上是沒有底。換言之，此樣子是須以言語表示，而不是以某種言語表示

者。但實際底詩，皆是以某種言語表示者。所以有此本然樣子，又有可以某種言語表示之本然樣子。可以某種言語表示之本然樣子，不必有實際地表示。用某種言語寫詩之人，其所作之工作，卽是將此可以某種言語表示之本然樣子，實際地表示出來。從類之觀點看，譬如『閨怨』一題材，用中國言語所寫之閨怨詩，是一類，用英國言語所寫之『閨怨』詩又是一類，有用許多言語所寫之『閨怨』詩，卽有許多類。此諸類又都屬於『閨怨』詩之共類。『閨怨』詩之共類有一本然樣子，此樣子只與言語有關，而不與任何種言語有關。用中國言語所寫之『閨怨』詩是一類，此類又有一『可以中國言語表示之閨怨詩』之本然樣子，此本然樣子不只與言語有關，而且與中國言語有關。若專就『閨怨』詩說，本然樣子是一；若就可用各種言語表示之『閨怨』詩說本然樣子是多；若兩方面都說，一多不相礙。

朱子說：『蘇子山有一段論人做文章，「自有合用底字，只是下不著。」』又如鄭齊叔云：「做文字自有穩底字，只是人思量不著。」』（語類卷一百三十九）人所下不著之合用底字，卽在某種文字中，對於某一題材所有之最好底表示所須用之

字雖無人用它，而它自是如此。如有人能用它，或所用之字近乎它，則此人所作之作品，卽是好底作品。朱子又說：『作文自有穩字，古之能文者纔用便用著這樣字，如今不免去搜索修改。』（語類卷一百三十九）纔用便用著這樣字者，卽是能讀無字天書之才人。

以上之理論，對於音樂，畫，及各種藝術，均可應用。蓋無論何種藝術，均可因其所用工具不同而分爲許多別類，不過其所用工具之不同，不如各種言語之不同之大耳。例如畫畫，可以筆，墨，紙，爲工具，可以筆，油，布，爲工具。因其所用工具不同，故有各種畫，如中國畫，油畫等。每一題材皆可以各種畫畫之。能畫每一題材之畫有許多種，其本然樣子，亦有許多種。例如『遠山』一題材，可以畫爲許多種畫。專就畫說，對於『遠山』之題材，有一本然樣子；中國畫對於此題材，有一本然樣子；油畫對於此題材，又有一本然樣子。專就畫說之本然樣子；無論如何，在實際上是畫不出底。因爲實際上所有之畫，都是這種畫，那種畫，沒有只是畫，空頭底畫。不過此本然樣子在實際上雖畫不出，而所有實際上對於此題材之畫，都必多少有合於此本然樣子，不然卽不成

其爲畫。每種之畫，對於此題材，又各有其本然樣子；畫家對於此題材所畫之畫，屬於某種，卽多少有合於某種畫之本然樣子，否則卽不成其爲某種畫。從類之觀點看，『遠山』之畫是一類，各種畫之『遠山』之畫，是此類中之別類。各畫家所畫之各種『遠山』之畫，是此類中之別類之實際底分子。『遠山』之畫有一本然樣子，就此方面說本然樣子是一；各種『遠山』之畫又各有其本然樣子，就此方面說，本然樣子是多。

或又可問：詩或畫，除因所用工具不同，而分爲別類外，又因其風格不同，而又分爲別類。例如詩或畫之風格，有雄渾者，有秀雅者，有富麗者，有冲淡者。從此方面看，對於每一題材，豈不又有許多本然樣子？

照我們的看法，是底。詩或畫對於每一題材，因風格不同，可有許多別類，每一別類又有一本然樣子。譬如以『遠山』爲一詩之題材，專就詩說，對於此題材，有一本然樣子；雄渾一類之詩，對於此題材，有一本然樣子，秀雅一類之詩，對於此題材，有一本然樣子，以至富麗或冲淡一類之詩，對於此題材，又各有一本然樣子。學詩者往往

好以有名底詩人之詩爲樣子而學之。例如，就中國詩說，喜雄渾一類之詩者，學杜甫，喜冲淡一類之詩者，學陶潛，王維。但杜甫，陶潛，王維，又各有其樣子。不過他們的樣子，皆在無字天書中平常人雖大張兩眼而不能見之，故不得不就歷史中大詩人之有字底書中求之。歷史中大詩人，依照本然樣子作詩，所謂『取法乎上，僅得其中。』常人又依照大詩人之詩作詩，則只可算是：『取法乎中，僅得其下。』

或又可問：詩或畫之本然樣子，應該是自然之本身，例如對於『遠山』一題材所作之詩或畫，應該卽是自然界中底一個遠山之自身，豈能於自然界中一個遠山之外，又有遠山之詩或畫之本然樣子？

照我們的看法，自然界中底遠山，自是自然界中底遠山。詩或畫中底遠山，自是詩或畫中底遠山。詩或畫中底遠山所以如此說，或如此畫，自是因爲自然界中底遠山，有如此底情形。詩人或畫家詠遠山或畫遠山，自是因爲見自然界中底遠山而與感；其所詠所畫，自是自然界中底遠山。但其所作之詩，或所畫之畫，所取之標準，或所應取之標準，卻不是其所詠或所畫之自然界中底遠山，而是一最好底對於自然界

中底遠山之詩或畫。此最好底對於自然界中底遠山之詩或畫，不必實際地有。但創作家均以此爲標準而創作，批評家亦均以此爲標準而批評。

或可說有一種詩，專重寫景，有一種畫，專重寫實。就此派之詩或畫說，其所取之創作的及批評的標準，應是其所詠或所畫之自然界中底實物。

關於此點，我們應該聲明，我們以上所說之理論，並不是站在任何一派之藝術理論之立場上說者。若果如此，我們卽是講藝術理論，而不是講哲學。所謂寫實派底藝術理論之理論，其當否我們不論，我們只說，卽依照寫實派底藝術理論之理論，我們對於一詩或畫之創作的或批評的標準，亦不是其所詠或所畫之對象，而是『似其所詠或所畫之對象。』譬如對於『遠山』之題材，依寫實派的理論，創作或批評之標準，不是自然界中底遠山，而是『似自然界中底遠山。』這一點，寫實派的人，或不覺得，但他們的理論，照邏輯說，是如此底。一畫家欲使其畫『似自然界中底遠山』，當然須照著自然界中底遠山畫，但這只可說，自然界中底遠山，是他的畫所取材，並不能說，是他的畫之創作的標準，亦不能說，是對於他的畫之批評的標準。

依以上的理由，我們說一詩或畫，對於某一題材之本然樣子，並不是其所詠所畫之事物，而是我們於以上所說者。

（五）對於藝術作品之實際底評判

或又問：一件藝術底作品，如一詩一畫，其是否有合於其本然樣子，人何以知之？從宇宙之觀點說，凡一藝術作品，如一詩一畫，若有合乎其本然樣子者，卽是好底；其是好之程度，視其與其本然樣子相合之程度；愈相合則愈好。自人之觀點說，則一藝術作品能使人感覺一種境而起與之相應之一種情，幷能使人彷彿見此境之所以爲此境者；此藝術卽是有合乎其本然樣子者。其與人之此種感覺愈明晰，愈深刻，則此藝術作品卽愈合乎其本然樣子。我們於本章開始時已說此點。藝術對於人之力量是感動；舊說樂能感動人，其實不止樂，凡藝術作品皆是如此。所謂感動者，卽使人能感覺一種境，幷激發其心，使之有與之相應之一種情，能使人感動者，是藝術作品；不能使人感動，而只能使人知者，其作品之形式，雖或是詩、詞等，然實則不是藝術。如有人以道德底格言作爲詩，其形式是詩，而其實仍是格言。

有一藝術作品，有人見之，能感覺一種情境，有人見之，不能感覺一種情境，於批評此作品時，究竟應以何人爲標準？如以少數人爲標準，孰爲此少數人，如以多數人爲標準，則如所謂陽春白雪，曲高和寡者，又將如何解釋？

照我們的看法，我們上所說，一好底藝術作品能使人感覺一種情境者，此所謂人指一般人，此所謂感覺，卽謂一般人的感覺，譬如我們說紅色，紅色卽是一般人所感覺之紅色；如有色盲者遇紅色而不感紅色，則是例外；此例外對於紅色之爲紅色，是沒有關係底。古所謂陽春白雪，曲高和寡者，只能是有一音樂作品，其音樂與一時一地所流行者不同；此一時一地之人，狃於其所習，故一時不能受其感動；但此一時一地之人，如一旦不爲其習慣所蔽，則亦必受此音樂之感動；並不能是，此音樂永遠只能感動一二人；若其如此，此音樂必不是有合乎本然樣子者。我們常聽說，某某事，『天下後世，自有公論。』此卽是說，一時一地之人，或狃於所習，而對於某某事有特殊底見解，其眞正底是非好壞，只可付之天下後世之公論。天下後世之公論，仍是一般人對於此事之見解。如天下後世對於某某事皆持某種見解，則此見解卽非特殊，

自人的觀點看，此見解卽是對底。所以凡由高和寡者，如其眞是陽春白雪，則卽在一時一地和寡，自有和衆之時之地；如其永遠是和寡，則此作品卽不是陽春白雪。說它是陽春白雪者，不過是作者及標榜之者之空想妄談。於此『天下後世，自有公論』或又可問：照本章以前所說，一藝術作品好壞之標準，是極客觀底；照此所說，一藝術作品好壞之標準，似乎又是主觀底。此二種說法，是否有衝突？

照我們的看法，這裏並沒有衝突。有許多理，其中本涵有可能底主觀的成分；我們說它是可能底主觀的成分，卽是說它不是實際底主觀的成分。例如紅色之理，卽紅之所以爲紅者，其中卽涵有可能底主觀的成分。此卽是說，紅色是一種眼與某種刺激相遇而有者。但此並不是說，紅色之理是主觀底；亦不是說，實際上底紅色是主觀底。物理學說紅色之有，乃因有某種長度之光波，刺激某種眼球，有人遂以爲某種長度之光波，卽是紅色。此完全是錯誤底。有某種長度之光波，乃是有紅色之一條件，正如有某種眼之某種感覺，亦是有紅色之一條件。我們不能說，某種長度之光波，卽是紅色，亦不能說，人的眼之某種感覺，卽是紅色。

所謂美之理，其中亦涵有可能底主觀的成分。若完全離開主觀，不能有美，正如完全離開主觀，即不能有紅色。有美之理，凡依照此理者，即是美底；正如有紅色之理，凡依照此理者，即是紅底。此即是說：凡依照美之理者，人見之必以爲美；正如凡依照紅色之理者，人見之必以爲是紅底。此是從宇宙之觀點說。若從人之觀點說，凡人所謂爲美者，必是依照美之理者，正如凡人謂爲紅者，必是依照紅之理者。此所謂人，是就一般人說。人亦有不以紅色爲紅色者，此等人我們謂之色盲。亦有對於美之色盲。色盲之人之不以一紅色底物是紅，無害於一紅色底物之是紅。對於美之色盲之不以一美底事物是美，無害於一美底事物之是美。

（六）藝術之教育底功用

好底藝術作品，既能使人覺有一種境而引起一種與之相應之情；如此則欲使人有某種情者，即可以某種藝術作品引起之。人之各種情，有適宜於社會生活者，有不適宜於社會生活者，自社會之觀點看，其適宜於社會生活者是善底，其不適宜者是不善底。有藝術作品能使人覺一種境而引起一種善底情者，此種藝術作品，自社

會之觀點看，可以有教育底功用，可以作爲一種教育的工具。

儒家對於樂極爲重視；其所以重視樂者，卽以爲樂可以有教育底功用，可以作爲一種教育的工具。荀子樂論及禮記樂記，皆以爲某種底樂，可以引起人之某種底情，所以欲使人有某種情者，卽提倡某種樂。荀子樂論說：『夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。樂中平則民和而不流；樂肅莊則民和而不亂。』又說：『故樂者，出所以征誅也；入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也。』征誅須用人之某種情；揖讓須用人之另一種情；此等情皆可以某種樂引起之。所以說『征誅揖讓，其義一也。』

自社會之觀點看，最好底樂，卽能引起人之善底情者。禮記樂記亦說：『先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也；將以教民平好惡而反人道之正也。』此所謂人道，卽道德底標準，如我們於第五章中所說者。

荀子樂論又說：『樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。』此說出樂之主要性質是和；有不可變之和，可以說是和之理。樂之理涵蘊和之理；實際底樂，乃代表樂之理，亦卽代表和之理者。故好底音樂可以使人覺和而引起其和愛之情。

荀子樂論說：『故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬。閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親。鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者，審一以定和者也。』

荀子樂論又說：『故樂行而志淸，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。』自社會之觀點看，好底樂能引起人之善心，使其潛移默化，日遷善而不自覺。所以樂能『移風易俗，天下皆寧。』詩序說：『正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美風俗。』詩亦是一種藝術。照以上所說之理由，任何一種藝術，皆可有教育底功用，皆可以作爲教育的工具。不過有些藝術，因其所憑藉工具之不同，其感人或不能如樂之普遍耳。藝術底作品是美底；道德底行爲是善底；用美底藝術作品，以引起道德底行爲；此之謂『美善相樂。』

第九章　鬼神

(一)張橫渠所謂鬼神

我們於第三章中說，所有事物皆依照一定規律以變化。其規律卽十二辟卦圓圖所表示者，若依此圓圖以說一事物變化所經之階段，則自復至乾之階段名曰息，名曰來名曰造；自姤至坤之階段名曰消，名曰往，名曰化。易繫辭說：『往者屈也；來者伸也。』自復至乾之階段是伸；自姤至坤之階段是屈。

照張橫渠的說法，一事物之生長變化，在自復至乾之階段者名曰神，在自姤至坤之階段者名曰鬼。他在正蒙中說：『物之初生，氣日至而滋息。物生既盈，氣日反而遊散。至之謂神，以其伸也；反之謂鬼，以其歸也。』（動物篇）朱子語錄：『問伸是神，屈是鬼否？曰：氣之方來皆屬陽，是神；氣之反皆屬陰，是鬼。午前是神；午後是鬼。初一以後是神；十六以後是鬼。草木方發生是神，凋落是鬼。人自少至壯是神；衰老是鬼。』

(二)鬼

橫渠朱子所說，與鬼神二名以新義；此新義雖亦可說，但與一般人所謂鬼神之意義，大不相同。本章說鬼神，亦是與鬼神二名以新義；但此新義，與一般人所謂鬼神之意義，相差並不甚遠，其間且有許多相通處。

我們可以說：凡事物之過去者是鬼；事物之將來者是神。此所謂鬼神亦卽是屈伸之義。事物之過去者爲屈，爲鬼；事物之將來者爲伸，爲神。不過說事物之過去者爲鬼，而不說事物之變化之在衰毀之階段者爲鬼，已較近於一般人所謂鬼之意義。例如一般人說某人之鬼時，其人之生存必已爲過去。雖信有鬼者信某人之鬼，現仍繼續存在而亦必承認某人之存在爲過去。如某人之存在不爲過去，則現在卽無某人之鬼可言。

我們於第六章中說，歷史中之事，皆一往不再現。但雖不再現，而卻非無有，不但非無有，而且不可改易，對於現在及將來，亦非無力。事物之過去者，皆成爲歷史中之事物，皆是墨經中所謂嘗然。『已然則嘗然，不可無也。』此嘗然之事物；皆是往者，屈者，皆是鬼。由此觀點看，我們可以說，一人若死，卽成爲一人之鬼，一事若完，卽成爲一

事之鬼，一物若毀，卽成爲一物之鬼。一切事物若成爲過去，則皆成爲鬼。而整個底歷史，卽是一整個底鬼窟，整個底寫底歷史卽是整本底點鬼簿。

伊川說鬼神是造化之迹。所謂造化之意義，已如上述。迹者，造化已成過去所留之痕迹也。照我們於以上所說鬼神之意義，鬼眞可以說是造化之迹，而神則是此迹之所以迹。

如此說鬼，已與世俗所謂鬼之意義相近。一般人皆欲永生，不願死後斷滅，故皆希望死後有鬼。若照上文所說鬼之意義，則任何事物，於其完了毀壞之後，皆成爲鬼。而其鬼又皆是永遠有底。橫渠說：『神祇者歸之始；歸往者來之終。』朱子說：『此二句，正如俗語駡鬼云，你是已死我；我是未死你。楚辭中說終古亦是此意。』（語類卷三）楚辭說『去終古之所居兮；今逍遙而來東。羌靈魂之所欲歸，何須臾而忘返。』『終古』正是無限過去之義。鬼之所往，爲『終古之所居；』鬼之有亦與終古而終古。所謂『長此終古，』永無改變，永無斷滅。所以照我們的說法，我們所說之鬼可以眞正說是永生。如以事物之成爲此種之鬼爲永生，則無事物不永生，而且雖欲不永

生而不可得。

世俗所謂之鬼，照世俗之說，能托生或可再死。或說鬼是一事物之『氣』之尙未散者，歷時旣久，亦卽全散，如其全散，則此鬼卽無有。無論如何，世俗所謂之鬼，總不是可以『長此終古』者。世俗所謂之鬼，又能有種種活動，可以說是雖死而未甚死。我們所說之鬼，『寂然不動，』以『長此終古，』可以說是眞正底死鬼。由此意義說，我們所說之鬼，可以說是永生，亦可以說是永死。

不朽一形容詞，用於我們所謂鬼，最爲適當。我們所謂鬼者，實是並無所謂生，亦無所謂死，不過是嘗然不可無而已。不朽卽表示嘗然不可無之義，旣不表示生，亦不表示死，旣不表示永生，亦不表示永死。我們可以說，我們所謂鬼都是不朽底。

我們所說之鬼，雖寂然不動，而對於現在及將來，卻非無力，亦能作祟。凡過去底事物之能影響現在或將來者，皆能作祟之鬼也。在中國十年前有所謂打倒玄學鬼之說。所謂玄學鬼者，卽謂曾經流行之所謂玄學，今尙能影響人之思想者。我們姑不管此一班人所謂玄學之意義，但此所謂鬼者，正與我們此所謂鬼，意義相同。玄學鬼

而尙須『打倒，』則其能作祟可知。

鬼是不可變底。信有鬼者常說人所見之某人之鬼之形狀，多卽其人死時之形狀；其衣服裝飾亦卽其裝殮時之衣服裝飾。此雖不經之談，然亦可提示鬼是不可變底。

或可問：所謂過去底事物非無有者，此所謂有，是眞際底有，抑實際底有過去底事物均是個體底事物，並不是理，不能說，它的有是眞際底有。若說它的有是實際底有，則所謂有卽存在之義。但過去底事物，既已是過去底，則卽已不存在，又何有之可言？

關於此點，我們說：過去底事物之有，誠非眞際底有，因所謂事物均是個體，不是理。過去底事物，既已是過去底，卽已不存在。然過去底事物雖不存在，而曾有過去底事物之事實，卽過去底事物之嘗然，則存在，而且永遠存在。一事物如已過去，則卽不存在。但此事物雖不存在，而曾經有此事物之事實，卽此事物之嘗然，則存在，而且永遠存在。例如中日甲午之戰之事已成過去，已不存在，但曾經有中日甲午之戰之事

之事實，卽中日甲午之戰之嘗然，則存在，而且永遠存在。不但此事實，此嘗然，存在，卽中日甲午之戰之事中之任何一事，無論其爲若何微細底事，雖現已不存在，而曾經有其事之事實，卽其事之嘗然，亦存在，而且永遠存在。又如李鴻章之人，已成過去，已不存在，但曾經有李鴻章之人之事實，卽李鴻章之人之嘗然，則存在，而且永遠存在。不但此事實存在，卽關於李鴻章之事，無論其爲如何細微底事，亦存在，而且永遠存在。中日甲午之戰之事，李鴻章之人，雖已過去，然其存在則包含於曾經有其事其人之事實，卽其嘗然，之存在中。中日甲午之戰之事中之任何事，關於李鴻章之人之任何事，其存在亦均包含於曾經有其事之事實，卽其嘗然，之存在中。如曾經有此等事之事實，此等事之嘗然，存在，而且永遠存在，則此等事亦存在，而且永遠存在，不過其存在不是直接底而已。過去底事物，均依靠曾經有其事物之事實，卽其嘗然，之存在而存在。所以其存在不是直接底。雖不是直接底，而我們可以說它並非無有。

過去底事物依靠曾經有其事物之事實，卽其嘗然，之存在而存在。曾經有其事物之事實，卽其嘗然，之存在，倚靠其所包含之事物之爲過去底而永遠存在。過去底

事物是不可變底，所以曾經有某事物之事實，卽其嘗然，亦是不可變底，如其是如何，則卽永遠是如何。

過去底事物，以及曾經有其事物之事實，卽其嘗然，我們只可以永遠說它，而不可以永恆說它。照我們的說法，它不是永恆底。所謂永恆者，是無時間之謂，而過去底事物，以及曾經有其事物之事實，卽其嘗然，則是在時間底。歷史中底事物，均有先後之關係，此卽是其在時間。所以過去底事物，以及曾經有其事物之事實，卽其嘗然，雖永遠存在，永遠是如何便如何，但並非永恆底，不過其存在，如已有之，則卽不能無有，其是如何如已是如何，卽不能不是如何而已。自又一方面說，凡可稱爲永恆者，不能是無有，而過去底事物，以及曾經有此事物之事實，卽其嘗然，則於其尙未存在之時，正是無有；所以不能稱爲永恆底。照我們的說法，只有理是可稱爲永恆底。

（三）鬼神之際

過去底事物是鬼；將來底事物是神；現在底事物是事物。現在底事物，可以說是正在鬼神之際。不過所謂現在究竟可有許久？有人以爲所謂現在不過當前之一刹

那。如果如此，則事物之直接存在，豈非太促？

我們於第二章中說過，我們不能離開具體底事，而說空洞底時間。所以我們亦不能離開具體底事而空洞地問：所謂現在，究竟有許久？所謂現在，過去，將來，都是相對於一事物說者。現在之爲現在，是相對於一事物說，而不是一事物之爲事物，是相對於現在說。過去，將來，又是相對於現在說。所以過去，將來，現在，均是相對底。有人以爲所謂現在者，不過當前之一刹那；此乃相對於我們的意識以說現在。我們的意識，變化不停，如一川流，就其流轉之內容說，所謂現在，只當前之一刹那。當我們說此一刹那是現在時，『說時遲，那時快。』它已不是現在而成爲過去了。但如我們就一事物之整個說，則此整個事物存在之時，卽是其現在。一事物之內容亦是變化不停，如一川流，但我們可就其整個說。就一事物之整個說，則此事未完，此物未毀，卽不爲過去。此事已發，此物已有，卽不爲將來。雖此事之發，此物之有，已經相當段落，就此段落說，可稱爲過去；或尙可有相當段落，就此段落說，可稱爲將來。但此是就此諸段落說，而不是就此事物之整個說。例如我現正過我之一生，就我之一生之整個說，此一生

正是現在。我們不能說，我之一生，已爲過去，我們亦不能說，我將有此一生。雖我之一生中，有一部分已成過去，有一部分尚在將來，但此均是就我一生之諸部分說，不是就我一生之全部說。

相對於一事以說過去，現在，將來，其事愈大，則其現在愈長。我們於第三章中說，『無極而太極，』是最大底事，是『事，』其餘之事，均是此事中之事。對於此『事，』只有現在，並無過去，亦無將來。換言之，此『事』只是事，不能是鬼，亦不能是神。

（四）魂魄

就一事之發，一物之有，所有之過去與將來底部分說，一事物之存在之過去底部分是其魄，其將來底部分是其魂。朱子說：『動者魂也，靜者魄也。動靜二字，括盡魂魄。凡能運用作爲，皆魂也；魄則不能也。月之黑暈便是魄，其光者乃日加之光耳，他本無光也。所以說哉生魄，旁死魄。』（語錄卷三）此所謂魂魄之意義，與我們不盡同。但我們於此亦正取魂動魄靜之義。

一事物之過去是其魄，其將來是其魂，其現在是其性情。此所謂性情，卽第四章

中所說性情。合其魂魄與性情。卽此事物之整個。就人說。一人之魂魄，性情，合而觀之，卽此人之全人格。我們對於一人；或敬之，愛之，或畏之，惡之；此敬愛或畏惡，皆其全人格所招致也。

照世俗的說法，一人之魂，若離其體，則此人卽死。照我們所謂魂之意義，亦可說一事物若無魂，則此事物卽成，或卽將成，爲鬼。蓋一事物若無將來，則必立時卽成，或卽將成爲過去；成爲過去，卽爲鬼矣。若一事物在某方面無將來，則此事物在此方面卽是無魂。我們說某人是『行屍走肉』，意卽說在某方面此人是無將來底，亦卽是無魂底。

（五）神

我們於上文說：將來底事物是神，所以稱之爲神者，將來底事物是方來，方來是伸，伸故謂之神。此是神之一義。神之另一義是不可測。過去底事物是當然；當然不可變。將來底事物是或然，或然不可測。所謂不可測者，卽不能預知或預定其是如何也。具體底個體底事物之成爲若彼或若此，其中皆有偶然之成分。所以關於具體底個

體底事物之命題皆不能是必然底命題。事物已成既往，則一定而不可變。但將來之事物，則可如此，亦可如彼。其果將如此或將如彼，不能有理論以證明其必然。我們皆信明天有太陽；明天不是地球末日；但不能有理論以證明其必然地將如此。所以將來底事物是或然或然者；或然者不可測；不可測之謂神。由此意義，我們亦說：將來底事物是神。

魂之又一義，卽一類事物之要素，例如所謂詩魂花魂者。所謂詩魂花魂，如有意義，必是詩或花之要素。詩或花之要素卽詩之理或花之理。神之另一義，卽一類事物之完全底典型；一類事物之完全底典型亦卽一類事物之理。例如所謂軍神，針神，錢神者。軍神卽指軍人之完全底典型，卽軍人之理。針神卽指刺繡工藝之完全底典型，卽刺繡工藝之理。錢神卽指錢之完全底典型，卽錢之理。龔定菴詩，說某人『藝是針神貌洛神，』卽言其刺繡合乎刺繡工藝之完全底典型也。晉盧褒有錢神論。言錢之威勢，亦是就錢之完全底典型，錢之理說。凡事物之可認爲完全合乎其完全底典型者，卽以神稱之。例如書畫之最高等者，稱曰神品。『新聲妙入神；』妙入神者，卽言其

合乎其完全底典型也。

我們於第一章中說，普通人多以想像具體底方底物者，想像抽象底『方』其實抽象底『方』是不能想像底。照普通人之錯誤底想像，似於許多方底物之外，另有一方底物。此方底物與別底方底物之區別，只在其是完全地方。我們於第一章中說，此完全是錯誤底。我們引朱子說：『無極而太極；不是說有個物事光輝輝地在那裏。』一般人所謂某某魂，某某神，如上文所說者，其所指雖是某某理，而卻以爲是『有個物事，光輝輝地在那裏。』我們可以說：所謂某某魂，某某神者，皆是將某某理作一實際底個體而想像之。將某某理作一實際底個體而想像之，就哲學與邏輯說，是完全錯誤底。但就一般人說，一般人多以想像代思，所以必需如此，方可覺有所捉摸。

神與魂之此義，與上所謂事物之將然者是神，及一切事物之將來是其魂之義，亦可相通。凡稱曰某神或某魂者，雖其意義是某種事物之要素，某種事物之完全底典型，某種事物之理，但不曰某理而曰某神或某魂，則卽將其作一實際底個體而想

像之。此實際底個體是完全合乎其理者。一完全合乎其理之實際底個體，卽令有之，亦必在無限底將來之中，決不在過去，亦不在現在。在此意義下，所謂神者，魂者，總是在將來中者，不過特別指無限底將來中之完全合乎其理之事物而已。

（六）以鬼爲神

我們於第三章中說：一完全合乎其理之事物，如其有之，需經無限底時間方能有。說它須經無限底時間方能有，卽是說它在事實上永不能有。此所說無限底將來，正就將來之無限底時間說。說一完全合乎其理之事物，於無限底將來中始有，卽是說它在事實上永不能有。但一般人總希望完全合乎其理之事物，是事實上有底而且是已有底。一般人雖已將理作實際底個體而想像之，但若不以之爲已有，則仍覺它是空底。必需在實際中已有完全合乎其理之事物，一般人方覺有所抓著而不致於落空。於是有以鬼爲神之事。世俗所謂神，卽以鬼爲神之神。

例如軍神本可只是軍人之完全底典型，軍人之理，但一般人對於此不滿足，而以關岳爲軍神。無論照世俗所謂鬼之意義說，或照我們於上文所謂鬼之意義說，關

岳之鬼均是有底。但關岳本只是鬼，而現在以之爲神，即以鬼爲神也。以鬼爲神所予人之安慰，卽是完全底軍人是實有底，而且是已有底。一般人可因此對於軍人之理，更覺有所捉摸。

（七）命運

命運之命與性命之命不同。性命之命，卽性之從另一方面說者；我們於第四章中已提及之。孟子說：『莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。』荀子說：『節遇之謂命。』此所謂命，卽命運之命。

因將來之事之不可測，人常遇意料不到之事，卽所謂意外者。因過去之事之不可變，人所遇之意外，雖係意外，而亦不可磨滅，不可改變。人所遇之意外，有對於其自己有利者，有對於其自己有害者，遇有利底意外，是一人之幸，遇有害底意外，是一人之不幸。一人之幸不幸，就一時說，是一人之運，就一生說，是一人之命。如一人之幸於一時多於其不幸，我們說他的運好；如其不幸於一時多於其幸，我們說他的運壞。如一人之幸於一生多於其不幸，我們說他的命好；如其不幸於一生多於其幸，我們說

他的命壞。一人於一時或於一生之幸或不幸皆是不期其至而自至所謂『莫之致而至者。』此不是求得者，而是碰上底，此所謂『節遇。』

人生如打牌，而不如下棋。於下棋時，對方於一時所有之可能底舉動，我均可先知；但於打牌時，則我手中將來何牌，大部分完全是不可測底。所以對於下棋之輸贏，無幸不幸。而對於打牌之輸贏，則有幸不幸。善打牌者，其力所能作者，是將已來之牌，妥爲利用，但對於未來之牌，則只可靠其『牌運。』

人生如打牌，所以一人在其一生中所有之成敗，一部分是因其用力之多少，一部分是因其命運之好壞。列子有力命篇，說力與命間之爭辯。對於過去之事，力是全無用處。對於將來之事，力雖努力爲之，亦不敢保一定成功，因對於將來，力不能保無不幸底意外。

不管將來或過去有無意外，或意外之幸不幸，只用力以作其所欲作之事，此之謂以力勝命。不管將來或過去之有無意外，或意外之幸不幸，而只用力以作其所應作之事，此之謂以義制命。如此則不因將來成功之不能定而憂疑，亦不因過去失敗

之不可變而悔尤。能如此謂之知命。知命可免去無謂底煩惱，所以易繫辭說：『樂天知命故不憂。』

（八）宗教

不過大多數人非盡能知命者。所以將來之不可測，過去之不可變，使大多數人對於將來，常懷憂疑，對於過去，常懷悔尤，因之感覺需要一全智全能底權力，以保證其將來改變其過去。信實際地有此權力者，對之作祈禱，卽欲其保證其將來也；對之作懺悔，卽欲其改變其過去也。

然完全地全智全能底權力，只是一理。此理又是空洞底，不可捉摸底。人雖將此理作實際底個體而想像之，但如不以之爲已有，或其代表爲已有，則仍覺其不可捉摸。若以鬼爲神，以一鬼爲有全智全能者或其代表，則此鬼卽成爲一教之教主。如耶教以耶蘇爲有全智全能者或其代表；佛教以釋迦爲有全智全能者，或其代表；回教以謨罕默德爲有全智全能者，或其代表皆以鬼爲神也。照此各教中所傳說，耶蘇等之本人，卽自以爲是有全智全能者或其代表，然卽令是如此，其說法亦遠不及後來

尊奉之者所說之完備講歷史者多以歷史中之耶蘇之事蹟爲根據以駁耶教中人所說耶蘇之事蹟，斥爲不經。其爲不經不待言，不過此等辯論，可以說是驢唇不對馬嘴。蓋歷史家講耶蘇，乃以耶蘇爲鬼而講之；而耶教中人講耶蘇，乃以耶蘇爲神而講之也。

前數十年間，有人以爲中國有孔教，孔子爲其教之教主。在中國歷史中，在有一時代，確有孔教；孔子之鬼，確曾一度爲教主。西漢之今文經學及緯書，以孔子爲全智全能，作春秋爲漢制法。此卽以孔子之鬼爲神，而以之爲教主也。

以鬼爲神者亦知鬼，就其是鬼說，不能是完全底。所以以鬼爲神者，必說其以之爲神之鬼，是有大來頭者。如春秋緯演孔圖說孔子乃黑帝之子，耶教說耶蘇乃上帝之子。照耶教之哲學家所講，上帝之父，耶蘇之子，及其間之『聖神，』雖爲三位，而實屬一體。將全智全能底權力之理作一實際底個體而想像之，卽有上帝之觀念。上帝是全智全能底，耶蘇卽其化身，或其代表。

就一般人說，對於將來之憂疑，比對於過去之悔尤，更爲令人不安。宗教說，實際

上有一全智全能底權力，以爲人對於將來底希望之保證。所以人愈對於將來有所憂疑，則愈信宗教，或愈有信宗教之可能。例如人於其危急時，或於其至親有危急時，卽素不信宗教者，亦往往有禱告，許願，求神，問卜之事。蓋對於將來底希望之保證，乃人之普遍底要求也。

（九）祭祀

宗教對於一般人之功用，在保證，實際上有一全智全能底權力，以爲人對於將來底希望之保證。宗教對於有一部分人之功用則不是如此或不止如此。欲明此點，我們先說祭祀。

先就普通對於鬼之祭祀說，朱子說：來而伸者爲神，往而屈者爲鬼。又說：既屈之中，又自有屈伸。『祭祀致得鬼神來格，便是既屈之氣，又能伸也。』（語類卷三）既屈者又伸，此是說不通底。不過既屈者雖不能復伸，而既屈者與現在事物之關聯，則非不可有。能作祟之鬼，對於現在有關聯；卽不能作祟之鬼，如能爲現在之人所知，則亦可說與現在事物有關聯。對於鬼之祭祀，卽所以加强加重，此種關聯，使所祭之鬼，

能彷彿重現於現在。所謂『祭祀致得鬼神來格，』實際上並不是鬼來格人，而是人去格鬼。禮記祭義說：『齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲。』此卽有意地特別加强加重，鬼對於現在之被知之關聯，使之彷彿能重現於現在也。現在於追悼會，紀念會中所行之默念三分鐘，亦所以有意加强加重此種關聯也。人對於鬼總有所思慕，所以無論社會制度若何變，祭祀總是少不了底。不過其名稱儀式，或可有不同而已。

我們於上文說，我們所謂鬼之永遠存在，可以說是永生，亦可以說是永死。但如有鬼能常爲人所祭祀，則此鬼之永生之程度，在此方面，可以說是比別鬼大。蓋在祭祀中，此鬼得彷彿重現於現在，現於現在，乃所謂生者之眞正底意義也。古以立德，立言，立功爲三不朽。此所謂不朽者，卽指此所說程度較大之永生。蓋有所『立』者，能常爲人所崇拜，常爲人所以爲神，在人之崇拜中，常能彷彿重現於現在也。

宗教不能離乎儀式，其儀式大部分亦是關於祭祀者。但於普通之祭祀中，祭祀

者所思所念者是鬼，是個體。在宗教之祭祀中，祭祀者所思所念者是神。此神雖是以鬼爲神之神，然於祭祀者之想像中，他是一種完全底典型。事物之完全底典型，是超乎個體者。對於超乎個體者之思念，可使人得到一種超乎個體，超乎自己，之境界。宗教特設一種環境，使人對於此境界，有所感覺。寺廟之建築，必極莊嚴；其中陳設，必極華貴；其音樂必極肅穆；其儀式必極威重；在此情形之中，人可對事物之完全底典型，彷彿有所感覺；對於超乎個體，超乎其自己之境界，有所感覺。事物之完全底典型，本不可感覺者，在此情形下，宗教能令人彷彿感覺之。人於此情形中，彷彿有此感覺，且有超乎個體，超乎其自己之感覺。如此種感覺，不僅暫時有，而且能永久有；則有此感覺之人，卽已『超凡入聖』。

或說宗教中有些派別，如佛教中之禪宗等，最反對儀式；此又何說？於此我們說：此等派別所主張者，應該是超儀式，而不是反對儀式。反對儀式者完全不要儀式。超儀式者經過儀式之階段而不止於儀式。上所說宗教不能離開儀式，並不是說宗教卽止於儀式。爲儀式而儀式，止於儀式，是禪宗所反對者；其反對是有理由底。但如謂

一修行者，可不經行儀式之階段，而僅靠棒喝機鋒，卽可『超凡入聖，』則恐是不可能底。禪宗之流爲狂禪，卽是主張此不可能者之結果。

宗教以鬼爲神，對於一般人可以減輕其對於將來之憂疑，對於過去之悔尤，對於一部分人可使其彷彿感覺事物之完全底典型，因而得一種超乎個體，超乎自己之境界。關於此境界，下章另有詳說。

第十章　聖人

(一)才人

我們於第五章中說，自道德底觀點，或自事業底觀點看，每一種事，均有一種本然底至當辦法。我們於第七章中說，在知識方面，每一實際命題，如其是普遍命題，均代表或擬代表一本然命題。在第八章中我們說，每一種藝術，對於每一題材，均有一本然樣子。此諸本然辦法，本然命題，或本然樣子，可以說是均在無字天書之中。無字天書，有人能讀之，有人不能讀之；能讀無字天書而見本然辦法，本然命題，本然樣子，或其彷彿者，我們稱之曰才人。

莊子養生主說文惠君之庖丁解牛，解牛雖技而進於道。所謂『臣之所好者道也；進乎技矣。』此庖丁於解牛之時，『目無全牛。』他所見只是牛身上之空隙，而並非一整個底牛。所以他能於牛身上之空隙處下刀。『彼節者有間，而刀刃者無厚。以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。』所以他的刀雖用十九年而猶如『新

發於硎。』至於普通庖人，於解牛時，只見全牛，而不見其身上之空隙，簡直無下刀處；無下刀處，而又不能不下刀，只得一陣亂砍，非砍著骨，卽砍着筋，所以其刀易壞。能辦事之人，其辦事正如此庖丁之解牛。他遇一事，一時卽看見其本然辦法，或近乎其本然辦法之辦法。他順著去辦，不費力而卽將事辦妥。不會辦事底人，遇一事，只見事而不見辦法，若不能不辦，卽只可亂辦。我們對於會辦事底人，常說他：『胸有成竹，目無全牛。』其實『成竹』是本然底，不過有人見之，有人不見而已。若見之，則於辦此事，卽『游刃有餘。』

我們常講所謂科學方法及歸納邏輯。此等方法，可以說是求知本然命題之方法。但只研究歸納邏輯或科學方法，而不能讀無字天書之人，只見一大堆材料，如所謂『全牛』者，放在面前，簡直無下手處。科學作試驗，必須先有假設，否則試驗無從作起。但假設並不是寫在材料上，人人可以看見者。假設卽能讀無字天書者所見本然命題之彷彿。無此見者，無論若何研究歸納邏輯及科學方法，皆只可以學科學而不能成爲大科學家。

無論在何方面之才人，若見本然辦法，本然命題，本然樣子，或其彷彿，而將其成爲實際底，此等工作我們稱之爲創作。例如一軍事方面底才人見一某種戰略底本然辦法，或其彷彿，卽據之以定一作戰計劃；一政治方面底才人，見一關於某種政治問題之本然辦法，或其彷彿，卽據之以定一政治計劃；一科學方面底才人見一關於某科學問題之本然命題，或其彷彿，卽據之以寫一科學公式；一藝術家見一關於某題材之本然樣子，或其彷彿，卽據之以作一藝術作品。凡此均是創作。莊子養生主所說庖丁解牛時之心理狀態，可以說是所有才人，無論其爲何方面底才人，於創作時所有之心理狀態。我們可以稱此心理狀態爲創作心理。養生主說，庖丁云：『始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。』『雖然，每至於族，吾見其難爲，視爲止，行爲遲。動刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志。』一才人，無論何方面底才人，於其創作之俄頃，所有之經驗，大概如是。本然辦法，本然命題，本然樣子等，既均是本然底，均非感官所可及，所以創作者，於創作時，皆

『以神遇而不以目視，官知止而神欲行。』創作之工作，卽是將本然底成爲實際底。本然是本有者，所以若能見之，則『因其固然，』『動刀甚微，謋然已解。』及其已將本然底成爲實際底，『躊躇滿志』之時，則此才人卽又脫離其創作時之心理狀態，而又復返其平常底心理狀態矣。

或可問：在有些種藝術中，有些作品可以俄頃卽成，其創作者所有之心理或可如上所說，但在別方面之創作則不同。例如一哲學家著作一書，可經數年或數十年之久，豈在此數年或數十年中，此哲學家皆常在如上所說之心理狀態中耶？

一人之學問，可經數年或數十年始成，但其眞正創作，則只在一個或幾個俄頃之間。其前乎此時間所用之工夫，可以說是一種預備工夫；其後乎此時間所用之工夫，可以說是一種修補或證明工夫；俱不是創作。例如王陽明在龍場居夷處困，一夕忽悟『致良知』之旨，於是豁然貫通。此夕之悟，卽是有見於一種本然哲學系統。此夕之悟，卽是創作。至其前乎及後乎此在學問方面所用之工夫，則皆是一種預備及修補或證明工夫也。預備及修補或證明工夫並不是創作。所以於作此工夫時，不需

要上所說之心理狀態。

（二）才人與聖人

上所說之心理狀態，亦可以說是一種精神境界。才人之在此境界中者，彷彿覺已超過經驗，超過其自己。在此境界中者，雖仍是其自己而已超過其自己，在此境界中，雖亦是一種經驗，但已超過普通日常所有之經驗。此種精神境界，在所謂聖域中有之。才人只於其創作之俄頃，能至此境界。才人雖能入聖域而不能常在聖域，雖有聖域中之一種境界，而不能有其全境界。能常在聖域，能有聖域之全境界者，是聖人。

才人之入聖域憑其才，聖人之入聖域憑其學。才非人人可有；而學則人人可學。所以不能人人是才人，而可以人人是聖人。

說到聖人，一般人總想到一個全知全能底人。講到學問，聖人一定是，上自天文，下至地理，無所不通，無所不曉；講到本領，聖人一定是所謂『文能安邦，武能定國。』其實聖人並不是如此全知全能底人，實際中亦沒有如此全知全能底人。孟子說：『聖人，人倫之至也。』『人倫之至』卽是聖人，至於其有無在別方面底知識本領，則與

其是聖人與否無關。『人倫之至』是人人可以努力作者，所以孟子說：『人皆可以為堯舜』荀子亦說：『塗之人皆可以為禹。』

王陽明是最近乎一般人之理想中底聖人者，然陽明以為聖人之才力，可有不同。陽明說：『所以為精金者，在足色，而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人，而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人，猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧，故曰人皆可以為堯舜者以此。』（傳習錄上）用我們的話說，所謂聖人，即是常在上所說之精神境界中者。才人亦時有此種境界。聖人雖有此種境界，但不必有才人所有之知識與本領。

（三）格物，致知，知天

聖人之所以達此境界之學名曰聖學。聖學始於格物至知；終於窮理盡性。格物致知是知天；窮理盡性是事天。換句話說：聖學始於哲學底活動，終於道德底行為。

我們於緒論及第一章中說，我們的哲學底活動，始於對於實際底事物之分析，由分析實際底事物而知實際，由知實際而知眞際。對於實際底事物之分析是『格

物；』由分析實際底事物而知實際，而知眞際，是『致知。』欲致知必先格物，此可以說是『致知在格物。』

格物致知是哲學底活動。哲學底活動與哲學不同。哲學乃說出或寫出之道理，乃一種學問；有哲學必有哲學底活動，但有哲學底活動，不必有哲學。因一有哲學底活動之人，可樂於無言也。宋明儒皆以哲學底活動爲聖學之一部分，其哲學底活動不是爲哲學而活動。所以其哲學與其哲學底活動不相稱。此卽是說，如宋明儒爲哲學而有哲學底活動，則其哲學應更好些。

窮理有兩義：在窮理之一義下，格物卽是窮理。我們對於事物作分析後，我們見其有許多性，由其有許多性，可見有許多理。所以格物卽是窮理。朱子亦說：『格物者，窮理之謂也。理無形而難知，物有迹而易睹，故因是物以求之。』（文集）因是物以求是理，如因方底物可知有方之理。我們分析方底物是格物；因格物而知有方之理，就知說是致知，就理說是窮理。

朱子又說：『所謂致知在格物者，在卽物而窮其理也；凡人心之靈，莫不有知；而

天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有未盡也。是以大學始教，必使學者，卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。』（大學章句補格物傳）我們以上所說，似與朱子完全相同，但有數重要不同處。第一，朱子所謂窮理，係就對於理之內容之知識說，我們此所謂窮理，則只就對於理之有之知識說。照我們的說法，理之內容，不是哲學底活動所能知，至少亦非哲學底活動所能盡知。例如我們分析方底物，我們可知有方之理但方之理之內容如何，方之定義爲何，則我們必須研究幾何學，纔能知之。朱子以爲『人人有一太極』，我們的心，『具衆理而應萬事，』一切理皆在我們心中，故一切理之內容，皆可知之，而所謂窮理者，卽求知一切理之內容。朱子說：『事事物物，皆有其理，事物可見而其理難知；卽事卽物，便要見得此理。大學不曰窮理而謂之格物，只是使人就實處窮竟。事事物物上有許多道理，窮之不可不盡也。』（語錄）但此是不可能底。王陽明欲窮竹子之理，深思七日，不能成功，因以致病，遂以爲聖人不可學，後始知朱子以理爲

在物而不在心之錯誤。朱子於此，誠有錯誤，但其錯誤，不在於以理爲不在心，而正在其以理爲亦在心。照我們的看法，事物之理，完全不在我們心中。我們依邏輯可知每一類之事物必有其理，但其內容若何，須另有學問以研究之，並不是專靠『思』所能知者。我們可知竹必有竹之所以爲竹者，卽必有竹之理，但其內容如何，則非專靠『思』所能知。王陽明於此見朱子之錯誤，但未見其所以錯誤。

第二，照朱子的系統，一切事物之理，既皆在我們的心中，所以雖只知一部分事物之理，而於其餘之理，亦可『豁然貫通。』譬如我們久住北平者乘一飛機，被迫降落於北平；但初不知其爲北平，經過數街市，卽可恍然大悟曰：『這不是北平麼？』於此悟後，卽我們此時所未到之街市之狀況，亦可知之。其所以能知者，因全北平街市之狀況，本在我們的知識中也。照朱子的系統，因我們心中，既已具一切事物之理，所以於豁然貫通之後，我們可知一切事物之『表裏精粗。』所以我們於此時亦無所不知，無所不能，此卽心之『全體大用。』但照我們的系統，我們的心只能知衆理而並非有衆理；所以所謂心之全體大用，亦是沒有底。

但我們的心雖不具衆理，雖不能盡知理之內容，但於其完全了解一切事物皆有其理，而一切事物之理，又皆係其最完全底典型時，亦可謂爲豁然貫通。於此時我們的注意，完全集中於形上。我們的身體雖然是形下底，而我們的心之所見則是形上底。我們由此所見所得之超脫，亦是極大底。至此我們可以說是已『知天。』

所謂超脫者，超者超乎經驗，脫者不爲經驗所囿。我們於第一章說，格物致知，能使我們超乎經驗，而又不離乎經驗對於實際有所肯定。超乎經驗，則卽不爲經驗所囿，但又不離乎經驗而對於實際有所肯定，則卽不妄有所立，如宗教家然。

致知所達之最高境界，如上所說者；可以名曰智。此智不是第五章中所說仁義禮智信之智。第五章所說之智，是一種道德；此所說智，則是一種境界。爲分別起見，此所謂智，可以謂之大智。

知天則能從天之觀點，以觀萬物。從天之觀點，以觀萬物，則見各類事物，皆依照其理。各理皆是至善；依照各理者，皆是所謂『繼之者善。』中庸說：『萬物並育而不相害，道並行而不相悖，大德川流，小德敦化，此天地之所以爲大也。』此正是從天之

觀點以觀萬物。以萬物爲相害者，皆是站在一事物之觀點上說。如使人致病之黴菌，站在人之觀點，可以說是害人，但從天之觀點看，則此種黴菌，並非有意害人，亦只是欲遂其生而已。

從天之觀點以觀事物，則對事物有一種同情底了解。周濂溪『綠滿窗前草不除，』云：『與自己意思一般。』程明道養魚，時時觀之曰：『欲觀萬物自得意；』又有詩云『萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。』宋儒以爲此都是聖人氣象。其所以是聖人氣象者，因此皆是能從天之觀點以觀物者之氣象也。

（四）窮理，盡性，事天

從天之觀點看，每一類之事物，皆有其理，其理亦卽是其極。就此類之事物說，其極是其至善，其氣質之性，卽其所實際地依照理者，是『繼之者善。』一類之事物，在『無極而太極』之大道中，從天之觀點看，其應作之事，卽是充分依照其理，能十分地充分依照其理，卽是盡性，卽是窮理。此點我們於第四章中已說。此所謂窮理，是窮理之另一義。上文所說窮理之一義，是以我之知知事物之理；此所謂窮理是以我之

行，充分實現我所依照之理。以我之知知事物之理，則我可超乎經驗而不爲經驗所限，此是對於經驗之超脫。以我之行，充分實現我所依照之理，則我可超乎自己而不爲自己所縛；此是對於自己之超脫。

自天之觀點看，人亦一類物，在『無極而太極』之大道中，從天之觀點看，人所應作之事，亦卽充分依照人之理。邵康節說：『聖人，人之至者也。』所謂『人之至者，』卽是最完全底人，卽能盡人之性之人，亦卽能窮人之理之人。

孟子說：『聖人，人倫之至也。』所謂人倫，卽指人與人之社會底關係，行人倫卽指人之社會底活動。我們於第四章中說，人之性是社會底，人之社會底生活是自人之性發出者。所以人之盡性，窮理，必在社會底生活中行之。

在社會底生活中，人之行爲之最社會底者，是道德底行爲。我們對於道德底行爲，可有兩種看法：一是從對於社會之觀點看，一是從對於天之觀點看。從對於社會之觀點看，則人之道德底行爲，是盡其社會的一分子的責任；從對於天之觀點看，則人之道德底行爲，乃是盡其宇宙的一分子的責任，卽是盡人道。若從此觀點看，則人

之行道德底事，卽是『事天。』

張橫渠西銘，卽是從事天的觀點，以看人之道德底行爲。他以事親之道，說事天。我們有事親之孝，有事天之孝。從事天之觀點看，人之一切盡人道底行爲，都是事天之孝。他說『尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼；聖其合德，賢其秀也。』『知化則善述其事；窮神則善繼其志。』此諸其字皆指天說。從對於天之觀點看，一切盡人道之行爲皆是『替天行道，』皆是事天。從此觀點看，我們卽自託於天之大全，如嬰兒自託於父母；西銘說：『乾稱父，坤稱母，余茲藐焉，乃渾然中處，』正說此意。能自託於大全，則知『生無所得，死無所喪。』（亦橫渠語）有一日底存在，卽作一日盡人道底事。一日不存在，卽復同於大化。此所謂『存吾順事；沒吾寧也。』此之謂知命。我們於第九章所說知命，是知運命之命。此所說知命，是知性命之命。

孟子說：『盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』此所說之詳細處，不必與我們所說同，但其知天，事天，立命之大端，則與我們所說無異。朱子說：『盡心知性而知天，所以造其理也。存

心養性以事天，所以履其事也。不造其理，固不能履其事，然徒造其理，而不履其事，則亦無以有諸己。』（孟子盡心章註）朱子此所說之詳細處，亦不必與我們所說同，不過我們亦說：聖學以哲學底活動始，以道德底行爲終。蓋不有道德底行爲，則自格物所致之知，只能使我們超乎經驗，而不能使我們超乎自己。換言之，卽自格物所致之知，不能與自己之行爲合而爲一，則『亦無以有諸己。』

人之道德底行爲的正性，是超乎己私。所以在人之社會底，道德底，行爲中，人本亦可達到超乎自己之境界，而得一超乎自己之自己。若更從事天的意義以行道德，則行道德者，更可覺其行爲所表示，有一種超乎人之意義。如文天祥正氣歌所說：『天地有正氣，雜然賦流形，下則爲河嶽，上則爲日星。於人曰浩然，沛然塞蒼冥。』以下歷舉許多道德底行爲，皆視爲係此種『正氣』之表現。孟子說：『告然之氣，乃集義所生者。』集義卽集道德底行爲也。人常有道德底行爲，則可覺有一超乎自己之自己，覺其自己並不爲其個體之所限。此種精神狀態或境界，孟子稱之曰浩然之氣。他說：『其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』至於其養之之方法，

則爲集義，如上所說。

對於所行之道德底行爲，皆以事天之觀點看之，不稍疏息。此卽程朱所說之用敬也。只用敬以集義，則所謂浩然之氣之境界，久之自至。不可不集義，亦不可求集義之速效，此孟子所謂勿忘勿助，亦卽程朱所謂涵養也。伊川說：『涵養須用敬，進學在致知。』『進學在致知』相當於我們所謂哲學底活動；『涵養須用敬』相當於我們所謂道德底行爲。

我們於上文說，從天之觀點，以觀事物，則對於事物，有一種同情底了解。在此所謂超乎自己之境界中，對於事物之同情，亦繼續擴大，以至宋明道學家所謂『萬物一體』之境界。此境界宋明道學家名之曰仁。所謂仁有二義。一義是指一種道德，此卽我們於第五章所說仁義禮智信之仁。一義是指一種境界，卽此所說者。程明道說：『仁者渾然與物同體，義，禮，智，信，皆仁也。』此卽說此所說之仁。爲分別起見，此所說之仁，可以謂之大仁。

自事天之觀點看，則人之才能之大小，對於其事天之『孝，』並無關係。人之才

能大者因其才能而作事，是盡性，是盡其宇宙一分子的責任；人之才能小者，亦因其才能而作事，亦是盡性，亦是盡其宇宙一分子的責任。就對於社會之觀點看，人之才能之大小，對於其事社會之忠，亦無關係。人之才能大者，因其才能以作事，是盡其社會一分子的責任。人之才能小者，亦因其才能以作事，亦是盡其社會一分子的責任。能至超乎自己之境界者，對於自己知識才能之大小，實覺無可措意。其斤斤於計較自己知識才能之大小者，皆看『自己』甚重者也。陽明說：『唐虞三代之世，』『天下之人熙熙皥皥，皆相視如一家之親，』『故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也。夔司其樂，而不恥於不明禮，視夷之通禮，即己之通禮也。』（答顧東橋書，傳習錄中）正說此意。

在超乎自己之境界者，覺其自己與大全，中間並無隔閡，亦無界限；其自己即是大全，大全即是其自己。此即所謂『渾然與物同體；』此即是上文所說之大仁。

（五）道家之渾沌

道家所說達其所說最高境界之方法，是從反知入手，與我們所說之從致知入

手者正相反。道家所說之道，有似於我們所說之氣，我們於第二章中已經說過。氣是無分別底，不可思議，不可言說，道家所說之道，亦是無分別底，不可思議，不可言說。所以道家所說見道之方法，其要在反知。因為知識是作分別者；其成功必待思議，其發表必待言說。譬如我們說：『這是桌子。』此卽將『這』加以分析，而專將其桌子性指出。實則『這』並不僅有桌子性，而且有許多別底性。我們未說，或未思，『這』是桌子時，『這』對於我們本是渾然一體，但於既思既說之後，則『這』對於我們，卽只是一桌子。郭象說：『吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。吹管操絃者，將以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。』正說此意。對於『這』既不應分析，道本是不可分析，不可思議，不可言說者，故更不應以知識分析之，知之。我們必須除去一切知識，對於一切不作分別，不作思議，不作言說，則一切底分別，對於我們卽不存在。我們所覺者，只一渾然一體之大全。所謂『離形去智，同於大通，』（莊子大宗師）卽說此境界。所謂玄同，所謂混沌，俱是說此境界。能至此境界者，卽所謂眞人，至人。

於第一章中我們說，動物只能感而不能思，對於一切不能分別。所有底『這，』

對於動物，俱是渾然一體。道家之修養方法所得底境界，似與動物所有底境界，有相同處。有些道家的人，或竟以爲其修養所到底境界，與動物所有底境界，是相同底。例如道家之人，常自比於嬰兒，嬰兒亦是只能感而不能思者。此種見解，是錯誤底。道家修養所到底境界，與動物本來所有底境界，之大不同處，在於有自覺與無自覺。道家之至人，於覺渾然一體之大全時，自覺其覺渾然一體之大全。至於動物，雖處渾然一體之大全中，但並不覺之，或並不自覺其覺之。有自覺與無自覺之區別甚大。海格爾的哲學，甚注重此點，亦可說海格爾的哲學，一大部分是建築在此點上。照海格爾所說，一事物在某種情形下，或有某性，而不自知其在某種情形下，或有某性，則其在某種情形下，或有某性，是『在自底』而非『爲自底。』詩人樂草木之無知。其實則眞無知者，並不知無知之可樂。草木之無知，是本來底無知，只旁觀者知其可樂，其本身並不知之。所以其無知是『在自底，』『爲他底，』而非『爲自底。』若由本來底無知，經過知而復返於無知，則不但旁觀者知其無知，卽其自己亦自覺其無知，所以其無知不僅是『在自底，』而且是『爲自底。』用道家之修養方法所得之無知，是經

過知識之階級者，所以其無知與動物的原來底無知，是不同底。

用道家之方法，我們亦可得一超過自己之境界。莊子天下篇所說：『與天地精神往來，』卽係描寫此境界者。不過在此境界中之人，旣係用不作分別之方法，以得到其境界，則在此境界中之人，若不出此境界，卽不能有任何有意志有知識底活動。老子描寫其理想中人之聖人云：『衆人熙熙，如享太牢，如登春台，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儽儽若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺；我愚人之心也哉。沌沌兮俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙。』（二十章）莊子大宗師對於其所謂眞人，亦有類似底描寫。舊說以爲道家之聖人，貌雖如此，而其實具有應世之能力，此乃曲爲圓成之說，非道家之本意。道家之聖人，本係用不作分別之方法，以得一混沌底境界，故其活動亦只能如此。

道家之人，亦自託於大全。莊子大宗師說：『夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯；若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。』郭象注云：『無所藏而都任之，則與物無不冥，與化無

不一，故無外無內，無死無生，體天地而合變化，索所遯而不得矣。斯乃常存之大情，非一曲之小意。』大全是永有者，自託於大全者，於其能覺時，亦自覺其是永有。

道家之聖人，及上章所說宗教中之聖人，不能有用於社會。凡人沒有能離開社會者，卽令遁跡深山，自耕自食，亦不能說是離開社會。和尙之出家，亦只是出『家，』只是離開社會中之一種組織，而不是離開社會。如眞無社會，則雖有山而不能入，有地亦不能耕，更亦無廟可住。道家及佛家之聖人，不能離開社會而又不能有用於社會；如人人俱如此，則卽無社會，所以此是行不通亦說不通底。宋明道學家說二氏中人自私，正是就此點說。

（六）宇宙底心

或可問：宋儒以爲宇宙是道德底；他們所謂天，正是指宇宙之道德底力量。照他們的看法，天與人有一種內部底關聯。陸王所說，人本與天地萬物爲一體者，程朱亦持之。所以他們以爲知天事天，可得到，或回復到，所謂天地萬物一體之境界。如本章所說之天，亦是宋儒所說之天，則與本書所說之系統不合。如本章所說之天，卽本書

第一章所說之天，則此所謂天者，不過是一邏輯底觀念而已，知天事天，如何能使人入所謂聖域？

本章所說之天，正是第一章所說之天，卽所謂大全者。就觀念說，大全是一邏輯底觀念，但其所指，卻是萬有之整個。我們所謂知天者，卽知如何以萬有爲大全而思之，並知如何自大全之觀點以觀物。我們所謂事天者，卽我們覺我們係大全之一部分，並覺我們應爲大全而作事。我們所謂知天者，卽知大全；我們所謂事天者，卽自託於大全。能自大全之觀點以觀物，並自託於大全，則可得到對於經驗之超脫，及對於自己之超脫，大智大仁之境界，如上所說。我們所說自託於大全，頗有似於道家所說者，不過道家是以反知入手而得大全，其對於大全之關係是混沌底；我們是以致知入手而得大全，我們對於大全之關係是清楚底。

我們於第四章中說，各種事物，皆可有窮理盡性之事。如一圓底物，如成爲絕對地圓，則卽爲窮圓之理，盡圓之性。此圓底物之窮理盡性，與人之窮理盡性，有何差別？就窮理盡性說，沒有差別。不過任何事物皆有性而不必有心。我們雖不能說心

是人所獨有，但至少可以說，人之有心是特別顯著底，亦可以說，人之心，是比較能盡知覺靈明之性底。無心之物，或有心而不甚知覺靈明之物，卽令已盡其性，而不自知其已盡其性。例如一圓底物，卽令其已是絕對地圓，卽令其已盡圓之性，但此絕對地圓底物並不自知其是絕對地圓，卽並不自知其已盡圓之性。若人則不但有性，而且有心。所以於其盡人之性時，不但能盡其性，且能自知其盡性。所以別種事物之窮理盡性是『爲他底，』而人之窮理盡性則是『爲自底。』

人之盡性，與其他事物又有不同者，卽人之盡性，必須在乎社會底行爲。上文已說，人之性是社會底，人之社會底生活，是出乎人之性底。人在社會生活中，其最主要者是道德底行爲。人之道德底行爲之最主要底性是去私。所以能盡人之性者，必達到超乎自己之境界，而別底事物之盡性，則不必到此境界。

達到超乎經驗，超乎自己之境界，而又自知其達到此境界，則卽可享受此境界。達到此境界而又能享受之，乃人在宇宙間所特有之權利。就此方面說，人可以說是『萬物之靈。』

我們於第四章說，『我心卽天心，』我們的心，卽宇宙的心。此不過是一邏輯底說法。但已入聖域之人，旣超乎經驗，超乎自己而覺天地萬物與其超乎自己之自己，均爲一體，則對於他，他的心『卽』宇宙底心。我們於第四章說，只有宇宙『的』心，沒有宇宙『底』心；但對於已入聖域之人，可以說是有宇宙『底』心。此宇宙『底』心，卽他『的』心。他可用另一種意義，說『我心卽天心。』如此說時，他卻可以說，他是『爲天地立心。』